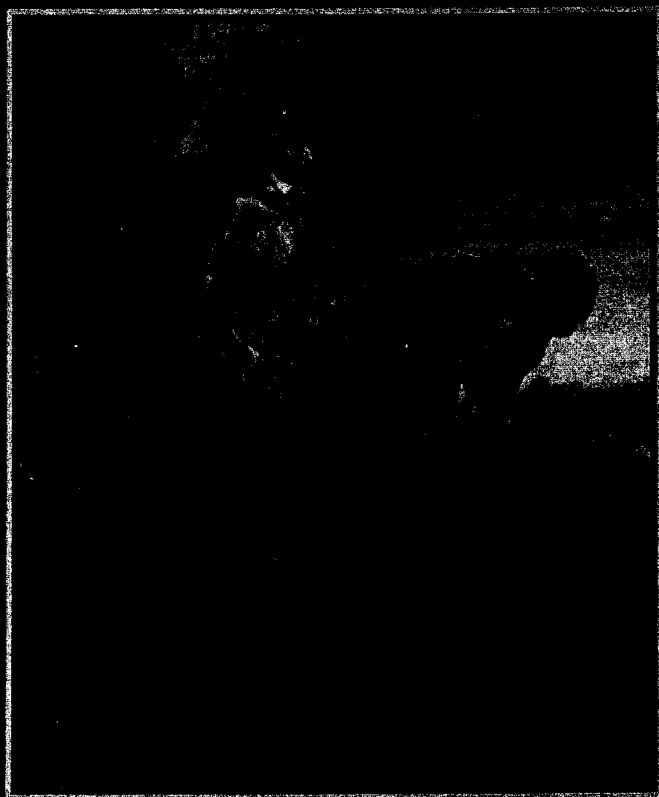
la violencia y el orden



Álvaro d'Ors

CRITERIO LIBROS

CRITERIO LIBROS



Álvaro d'Ors (Barcelona, 1915), hijo del filósofo Eugenio d'Ors, ha sido catedrático de Derecho Romano sucesivamente en Granada, en Santiago de Compostela y en la Universidad de Navarra. Además de jurista, es también un pensador político. Entre sus obras figuran *De la guerra y de la paz* (1954), *Papeles del oficio universitario* (1961), *Una introducción al estudio del derecho* (1968, últ. ed. en 1989), *Escritos varios sobre el derecho en crisis* (1973), *Ensayos de teoría política* (1979), *Nuevos papeles del oficio universitario* (1980), *Derecho y sentido común* (1995) y *La posesión del espacio* (1998).

ÁLVARO d'ORS

LA VIOLENCIA Y EL ORDEN

EDITORIAL CRITERIO-LIBROS
MADRID
1998

1ª ed. en EDICIONES DYRSA (Madrid, 1987)

EDITORIAL CRITERIO-LIBROS, S.L.
Apdo. de Correos 3.198
28080 MADRID (España)
Teléfs.: 91 5530582
929 145095

Imagen de portada: Tiziano, *Carlos V en la batalla de Mühlberg*

ISBN: 84-923838-5-2
Depósito Legal: S. 1.212-1998

Imprime:
Gráficas VARONA
Polígono «El Montalvo», parcela 49
37008 Salamanca

Al amigo Javier Nagore,
navarro de pro,
a cuya cordial insistencia
se debe este libro

ÍNDICE

Presentación del autor

El 19 de mayo de 1945, poco antes del armisticio que puso fin a la Guerra Mundial, empezaba yo una conferencia en la Universidad de Coimbra, que iba a tratar del "concepto pagano de la victoria legítima", con estas palabras: "*pertenezco, señores, a una generación aparecida bajo el signo de Marte: esta generación, que vio la primera luz cuando una guerra asolaba los campos de Europa, que nació a la vida operante en la coyuntura espléndida de una cruzada religiosa como fue nuestra Guerra de Liberación, y se encuentra hoy ante el trágico y grandioso espectáculo de una guerra universal y total cual no conocieron otra los siglos*".

Poco después, esta conferencia se publicó con otras dos afines bajo el título de *Tres temas de la guerra antigua* (*Arbor*, núm. 20 [1947], pág. 155), y alteré algo ese citado comienzo con una frase que tuvo entonces cierto eco: "*no tenemos la culpa de ser de la quinta del 36...*". Si ese comienzo desapareció de mi reedición de la misma conferencia cuando publiqué mi libro *De la Guerra y de la Paz* (Ed. Rialp, Madrid 1954, pág. 69), ello fue tan sólo por considerar ese exordio como excesivamente ocasional para el tenor del contexto de ese libro misceláneo, pero no por deseo de desdecirme, pues he seguido en esa misma convicción sin decaimientos, y por eso no tengo inconveniente en enlazar hoy este nuevo libro con aquel exordio de hace más de cuarenta años.

Continuaba diciendo en aquella conferencia coimbricense: *"no es extraño, por tanto, que en el ámbito de nuestro pensamiento los problemas religiosos, filosóficos, morales, jurídicos y económicos de la guerra, concebida como constante fenómeno histórico, ocupen un lugar muy preferente".*

Efectivamente, en mi lista de publicaciones, también después del mencionado libro de 1954, el tema de la guerra reaparece con frecuencia, porque para los hombres de nuestra "quinta" –mejor que "generación"– la experiencia de la Guerra Española de 1936-1939 hubo de ser el suceso quizá más decisivo y configurante de toda nuestra vida, aunque en algunos el efecto se haya llegado a manifestar como reacción negativa, no sin una oscura pretensión autocatártica que, después de todo, es explicable como una de tantas debilidades humanas que nuestra naturaleza caída padece.

La ocasión es hoy la del medio siglo del inicio de aquella contienda española, y mi pretensión en este libro, estimulado por la buena voluntad de amigos tan exigentes en su petición como benévolos en el juicio que tienen de mí, es la de ajustar las piezas de mi pensamiento, forjado desde la Guerra, en largos años de paz y luego otros de postración nacional, en torno al problema de la legitimidad moral de la guerra, ya que también el tema de la legitimidad ha sido para mí constante a lo largo de mi vida. Pero la ocasión nacional no puede dominar la reflexión teorética más amplia y universal, y de ahí que no dude en presentar este libro, no como de rememoración anecdótica, sino como de teoría categórica.

Soy consciente de que mi pensamiento no sintoniza con el de muchos hombres de hoy, de España y fuera de ella, pero también de que esa previsible contradicción no vendrá ya de la que, convencionalmente, podríamos llamar "la juventud de hoy". Porque el tiempo es implacable, y los que pudieron pensar hace unos años que abrían irreversibles brechas revolucionarias en la Tradición, vienen a constituir hoy una masa "establecida" y cansina, que duda ya de la virtud de su propio poder, y empieza a inquietarse por la disconformidad incipiente pero insobornable de los más jóvenes. Y es que, como suele decirse, los nietos dan la razón a los abuelos y se la quitan a sus padres, y en este sentido, esta natural reacción de las generaciones no deja, en último término, de integrarse en el dinamismo de la Tradición, aunque sea a veces de manera algo convulsiva. Pero, de todos modos, no es esa esperanza de próxima aceptación lo que me conforta en mi libertad de expresión, sino la necesidad de dar testimonio de la propia personal congruencia, y de justificar su razón.

Esta presentación resultaría incompleta si no diera brevemente unos datos biográficos de mi persona, tanto más necesarios por cuanto me he movido en ámbitos muy reducidos –universidades provinciales, aunque siempre universales– y no puedo dar por supuesto que el lector sepa nada de mi persona.

Pertenezco a una indiscutible estirpe intelectual. El 27 de abril de 1915, desde Barcelona, donde acababa yo de nacer, Eugenio d'Ors escribía así a Juan Ramón Jiménez, en su *Colina de los Chopos* madrileña

(*vid. Punta Europa*, n. 104 [1964], pág. 22): *"sepa usted y diga a mis amigos que mi tercer retoño ha nacido estos días, varón como los otros dos, y que se cristiana mañana con nombre de Álvaro. Tómese nota de él como de un futuro Residente"*.

Y, efectivamente, yo iba a vivir transitoriamente allí, pero muchos años después, cuando la *Residencia de Pinar* era ya del nuevo *Consejo Superior de Investigaciones Científicas*. Añadía todavía mi padre, no sin cierta ironía en alusión a no tener el poeta descendencia de su esposa Zenobia: *"ya ve usted, yo estoy hecho ya un joven patriarca, mientras que, por lo visto, usted continúa en Zenobita"*.

De este modo quedaba yo registrado en el mundo de las Letras.

Eugenio d'Ors sufre hoy cierta conjura de espeso y lerdo silencio, y es que, como se ha podido comprobar también en la descendencia, se trata de una estirpe odiada por las izquierdas, pero que no inspira confianza a las derechas, quizá por su carácter puramente intelectual. Por ello mismo, esa estirpe tampoco se ha podido identificar con grupo de presión alguno y ha carecido en consecuencia del favor de la propaganda y de la fama.

Cuando he dicho, algunas veces, que aprendí desde niño a despreciar "el papanatismo de los intelectuales de izquierda", eso fue realmente así, a causa del superior talento de mi padre, que tenía presente, y la mediocridad de sus adversarios, que podía sentir; pero su talante europeo y universal resultaba absolutamente impeditivo para una aceptación sin reservas

por las derechas, y, en especial, por los militares, salvo, es cierto, algunas pocas excepciones. Cuando nuestro padre pudo entrar en la Zona Nacional, eso fue posible gracias a la protección de un personaje de excepcional significación en aquel momento, gran orador, hombre muy culto, a la vez que canónigo de la Catedral de Pamplona, y apasionadamente empeñado en la causa falangista, a cuya memoria rindo una vez más mi testimonio de agradecimiento y admiración sincera: Don Fermín de Yzurdiaga. Se ha hablado bastante de esa aproximación política al falangismo, pero generalmente se olvida que lo que la explica, en la mentalidad de nuestro padre, era su sindicalismo, que, desde siempre, había sido compatible con una ambición teórica de "imperio" y de catolicismo político. Porque, aunque pueda parecer paradójico, en su formación mental se asociaban Sorel y Maurras, Dante y Mussolini, Goethe y Carl Schmitt. Todo podía en él resultar sorprendente, empezando porque, cuando condenó la Guerra Europea como guerra fratricida, explicaba, contra los simples germanófilos y francófilos de España, cómo el espíritu de la libertad romántica era precisamente el de Alemania, y el del riguroso orden normativo era el francés. Todo esto le hizo siempre inclasificable en los estrechos esquemas celtibéricos. Y esto ha seguido siendo el sello de la estirpe.

Sus tres hijos servimos en los frentes del Ejército nacional, tras evasión de la zona enemiga. Ésa fue para mí, estudiante de la Central que tenía en la cabeza un desmesurado plan de estudio y sólo pensaba en

el mundo de las letras, la gran experiencia a la que, después de todo, se debe este nuevo libro. Luego, desvestido de mi uniforme de alférez provisional, volví a las letras, pero sin renegar de aquel servicio patriótico, antes bien, con la moral de vencedor. En realidad, no hubo solución de continuidad entre el servicio de las armas y el reanudado de las letras, y por eso antepuse al prefacio de un primer libro mío de 1943 (*Presupuestos críticos para el estudio del derecho romano*) esta cita tomada de Cicerón: *"todos esos quehaceres civiles y esos altos estudios y esa esforzada gloria del foro están custodiados y salvaguardados por la virtud militar"*.

El mejor testigo de ese momento de mi vida es mi gran amigo Rafael Gibert, algo más joven, cuyo padre, también intelectual pero militar del Ejército no-sublevado, sufría entonces, con gran dignidad, las consecuencias de la derrota de su disciplina.

Las oposiciones a cátedra de Derecho Romano, a finales de 1943, me llevaron, tras breve estancia en la Universidad de Granada, a la de Santiago. Los diecisiete cursos que allí profesé fueron los centrales de mi vida, y allí constituí no sólo una numerosa familia, sino una escuela, la de los que hoy aceptan llamarse *Escuela romanística compostelana*. Allí volví, en abril de 1985, a dar mi última lección oficial. Porque desde el curso 1961-1962 había venido profesando en la nueva Universidad de Navarra. Sobre esta nueva experiencia académica podría escribir muchas páginas, y serían sin duda útiles para ilustrar a muchos que no acaban de entender los apostolados del Opus Dei.

Pero no se trata ahora de esto, ni tampoco de escribir mi autobiografía, sino de dar una idea al lector, que no me conoce, de qué clase de persona es ésa que ahora escribe sobre la Guerra, a pesar de haber sido sin reservas un hombre sólo de estudio, un profesor universitario sin poder alguno. Así se explica precisamente que este libro sea un libro, no apologético, tampoco histórico, sino teorético. En efecto, la experiencia bélica pudo ser decisiva, pero la condición intelectual del autor no permitía otra cosa que una "teoría". Una teoría sobre la legitimidad del orden y de la violencia, conceptos que figuran ya en el mismo título del libro.

Hay así una profunda relación entre este nuevo libro y el *De la Guerra y de la Paz,* pero hay esta grave diferencia de coyuntura personal: aquél de 1954 –aunque iba dedicado al vencido Carl Schmitt– era el libro de un vencedor, y este otro de ahora, en cambio, es el de un vencido, y por eso también su carácter de reflexión teorética, pues en política, como es sabido, sólo se reflexiona cuando uno es vencido.

Un primer grupo de capítulos sí debía presentar, necesariamente, un análisis retrospectivo de lo que fue la contienda española y su secuencia; convenía recordar su razón histórica y su auténtico sentido. Viene luego una exposición de esa teoría política reflexiva. La tercera y última parte reasume ciertas previsiones de la suerte que espera en el orden político a España como parte del Mundo.

A. O.

Carballedo, julio de 1986.

Parte primera

RETROSPECTIVA

Capítulo I
La necesidad de la Guerra del 36

La distancia histórica –en nuestro caso, de medio siglo– no siempre favorece la objetividad. El talante personal de cada uno y las circunstancias contingentes de cada momento influyen para alargar o disminuir la distancia; para muchos, este último medio siglo sobrepasado ya desde nuestra guerra resulta sumamente largo, en tanto que para otros, mucho más breve. Me encuentro personalmente muy próximo a ese momento histórico para mí crucial. Los recuerdos de entonces son para mí muy actuales, y las lealtades contraídas entonces, todavía muy apremiantes; por eso mismo, la ruptura de tantos contemporáneos con ese pasado me resulta tan dolorosa. Las circunstancias, es verdad, han cambiado, pero yo me encuentro más condicionado por las de entonces que por las de hoy.

Puesto que hablamos de recuerdos, no será excesivo remontarse en ellos un poco más atrás del 36, y empezar por la vivencia de mi primer contacto consciente con la vida política de España. Puedo fijarlo, sin duda, en septiembre de 1923, cuando, hallándome con mi familia en Suiza, nos llegó la noticia del

golpe de Estado de la Dictadura. Era natural que yo tuviera fijos mis ojos en la reacción de mi padre. Como ya he hecho constar en otras ocasiones, en ese preciso momento él había terminado su *Guillermo Tell*, no en Suiza, sino en un lugar de los Alpes austríacos, Schafberg-Alp, al que se accedía en funicular desde Saint-Gilgen. Allí quedó concluida esa obra dramática. Unos canes que aparecen en ella –*Berta* y *Cintra*– tomaron el nombre de los que había en la pequeña hostería de alta montaña donde nos habíamos alojado por unas semanas. Este pequeño dato me parece de interés, porque algunos peor informados han venido diciendo que ese drama se escribió para halagar al nuevo dictador. Es falso. Como he explicado en otras ocasiones, esa obra paterna debe ponerse en estrecha relación con otra similar, el *Nou Prometeu,* algo anterior: ambas piezas dramáticas fueron como el desahogo de un intelectual contra las dos fuerzas políticas responsables de su voluntario exilio de Cataluña. El *Nuevo Prometeo*, contra la burguesía que se hizo dominante en Cataluña desde 1921; el *Guillermo Tell,* contra el concomitante cantonalismo que expulsó a *Xenius* de Cataluña. Pero no es menos cierto que la noticia del golpe de don Miguel Primo de Rivera fue recibida por mi padre con cierta esperanza de "arreglo de España". Esperanza, en realidad, no defraudada, pues con el transcurso del tiempo, aunque yo no sentía en mi juventud simpatía alguna por el Dictador, luego pude ver que, efectivamente, España se arregló bastante con él, favorecido, quizá, por la ruina de Europa tras la Guerra Europea. Don

Miguel puso fin a nuestra guerra con Marruecos, triste sangría del pueblo español y vergonzosa prueba de la incapacidad de los Gobiernos parlamentarios de la Monarquía constitucional; mantuvo excelentes relaciones internacionales –quizá nunca se llegó a una más sólida amistad con la vecina Francia– y logró un prestigio nacional desconocido desde hacía siglos, apoyado también en la salud de la peseta, bien respaldada por una política económica prudente y la firme reserva de oro (que luego nos había de robar la Revolución, en beneficio, naturalmente, del extranjero, como siempre); la vida de los españoles, en general, mejoró notablemente –vías, industria, construcción– y se pudo vivir en paz. Con el tiempo hemos tenido que reconocer que el Dictador había sido un buen gobernante. Sin embargo, en 1930, por causas secretas que conozco, pero sería excesivo delatar aquí, Alfonso XIII sacrificó al Dictador, y éste se fue a morir poco después en un modesto hotel parisino. No tardó mucho en ser el mismo Rey la víctima de aquel mismo poder oculto que le había impuesto la claudicación anterior, y hubo de morir dignamente en su exilio de Roma.

La historia de la República de 1931-1936 es bastante conocida. Conviene precisar, sin embargo, que no es del todo exacto decir que durante los seis años de su existencia España fue gobernada por las izquierdas. Éstas llegaron a demostrar su incapacidad de mantener un orden en 1934, y la Revolución de Asturias de ese año causó una reacción favorable a la democracia cristiana de la CEDA, que, aunque con coalición de

otros partidos no-revolucionarios, gobernó hasta febrero de 1936. Los revolucionarios veían al partido católico como de derechas, y recuerdo las pintadas de entonces contra el líder Gil Robles del estilo de *Matemos a ese marrano / que quiere hacer de España / un feudo del Vaticano.* Pero a quien mataron fue a Calvo Sotelo, jefe monárquico y el más valiente contradictor del desorden republicano en el juego parlamentario del momento.

La situación de entonces no era comparable con la de la España actual, pero no tanto por la distinta distribución de las fuerzas políticas nacionales, cuanto por el hecho exterior decisivo de que el mundo no estaba unido y, por tanto, no se hallaba totalmente gobernado, como ocurre hoy, por un único reducido grupo de magnates. Pero sobre esto hemos de volver en nuestra *Prospectiva.* Al no existir entonces un dominio unitario como el de hoy, era más posible que las situaciones de tensión internas se decidieran por el juego de las fuerzas nacionales, que, naturalmente, debían contar siempre con el apoyo de algunas de las potencias o partidos exteriores en conflicto. Ante todo se contaba entonces con dos reservas internas que hubieron de tener un papel decisivo en la lucha posterior. Por un lado, había un clero prácticamente unido en contra de la Revolución, aunque una pequeña parte del mismo pudiera hallarse inclinado a la Revolución a causa de sus ideales regional-separatistas. Por otro lado, había un Ejército que, al no hallarse sometido a un Rey, su Jefe Supremo, podía dar más valor a las razones de honor que a las de disciplina, y,

en consecuencia, se hallaba dispuesto para sublevarse contra la Revolución imperante. En tercer lugar, subsistían las fuerzas políticas de derecha.

La derecha, como siempre, se hallaba dividida, pues, por su propia naturaleza, el hombre de derecha da más importancia a los matices ideológicos que al éxito en la conquista del poder. El partido político de mayor envergadura era la CEDA, cuyo jefe, Gil Robles, era una personalidad de gran talla, aunque con ciertos defectos humanos graves para un hombre político; no supo medir bien la saludable reacción antirrevolucionaria de 1934, y pensaba que las derechas podían vencer en las urnas, lo que es siempre difícil. Recordamos los grandes carteles de su propaganda electoral en el mes de febrero de 1936: *¡A por los 300!* (diputados), que no correspondían a las expectativas reales y previsibles. Por otro lado, había también carlistas, monárquicos liberales y falangistas, de los que volveremos a hablar.

Las izquierdas, como suele ocurrir, se hallaban más unidas por el propósito de la Revolución y la conquista del poder. Su fanatismo anticlerical había hecho ya su aparición desde los comienzos de la República, en 1931, y se había confirmado su amenaza en la Revolución de 1934; no podía caber duda acerca de cuáles eran sus siniestros propósitos tras la esperada victoria electoral, pues había declaraciones muy explícitas en el sentido de que a la victoria en las urnas iba a seguir la Revolución por las armas, y por eso mismo, las iniciativas de apaciguamiento, por parte del Ejército, fueron displicentemente desaten-

didas, pues el nuevo Gobierno de izquierdas deseaba la Revolución desde el poder. De hecho, en el mes de julio de 1936 se organizaba ya la distribución de armas entre las milicias marxistas, y resulta evidente, por lo menos para los que vivíamos en Madrid, que, como decía uno de los dirigentes revolucionarios (citado por F. Suárez en *Razón Española*, n. 16, pág. 32), *"la verdad no es otra que la de que los militares se nos adelantaron para evitar que llegáramos a desencadenar la Revolución"*. Esto explica también cierta precipitación entre los sublevados, que hubieron de superar las consideraciones de prudencia por la urgencia con que se presentaba la defensa contra la inminente Revolución; un retraso en el Alzamiento hubiera colocado al Ejército en la situación de inferioridad que supone no ser el agresor. Realmente, la agresión no-formal había sido tomada ya por las fuerzas revolucionarias, para las que la victoria electoral de febrero no era más que una cobertura legal de una agresión que iba a recrudecerse inmediatamente y sin escrúpulos, como sucedió en realidad por toda la zona dominada al comenzar la guerra.

Así pues, aunque a la distancia de los años las circunstancias reales de aquel momento puedan ser ignoradas por los que no las vivieron, y ocultadas o tergiversadas por los que sí las recuerdan, el Alzamiento de julio de 1936 era absolutamente necesario para evitar la Revolución: fue una legítima defensa antirrevolucionaria. Y en aquel momento de dominio del Frente Popular en Francia, la Revolución hubiera contado en España con el apoyo oficial de su vecina;

en rigor, mucho más que con el más lejano de Rusia, ya que al astuto Stalin no le interesaba precipitar una guerra mundial, y por eso, como es sabido, no tuvo escrúpulo para aliarse con Hitler en un primer momento, aunque, con el tiempo, Rusia iba a ser la principal vencedora del alemán, como ya lo había sido, hacía más de un siglo, de Napoleón.

Era natural que, dada la división del mundo en aquel momento, el Ejército Nacional hubiera de contar con la ayuda, aparte de Marruecos, protectorado estrechamente vinculado al Ejército español allí dominante, no sólo de la vecina Portugal, gobernada por un dictador civil, un profesor de Economía que venía rigiendo los destinos de Portugal con enorme prudencia y supo mantener la alianza británica, el gran Salazar, sino sobre todo con la de las dos potencias antimarxistas de Europa, Alemania e Italia. Había una inevitable razón geopolítica para determinar estas alianzas, y la afinidad, aunque muy relativa, de la ideología de esos dos Estados con el entonces todavía reducido grupo político de la Falange sirvió para apoyarlas; la afinidad, decimos, era muy relativa, porque la fidelidad de la Falange a la tradición católica de España creaba una dificultad profunda para una mayor identificación con el socialismo nacional alemán y también con el fascismo italiano; a pesar de la "Reconciliación" de los Tratados de Letrán con la Santa Sede, latía en el totalitarismo italiano una hostilidad antipapal, que vimos manifestarse abiertamente en 1940 contra Pío XII, que había accedido a la Cátedra de San Pedro un año antes.

Aunque el Ejército español contó con el servicio de musulmanes, nazis y fascistas, no por ello dejó de ser el defensor de la Iglesia en España. Por lo demás, no era del todo nuevo que la causa católica utilizara instrumentos no-católicos. También Carlos V, nuestro glorioso Emperador, cuando entró a saco en Roma con tropas en parte protestantes, estaba defendiendo la causa católica contra el mismo Papa, que por razones de política internacional se había aliado, aunque pueda parecer paradójico, con el adversario. Quizá pueda verse en sucesos paradójicos como éstos un signo de lo que ha venido siendo el destino histórico de los españoles: ser "más papistas que el Papa". Así ha sido, en efecto, el papel de España en la Historia de la Iglesia, que es la Historia Universal. De ahí esa sorprendente desigualdad en la relación recíproca de los Papas y España: ellos, seducidos quizá por la idea –no muy acertada, por lo demás– de que Francia es la "primogénita" hija de la Iglesia, nunca han tenido una simpatía muy franca por el talante católico español, en tanto el pueblo de España sí supo mantener una devoción sin reservas por el Pontificado. Así ha podido observarse últimamente con el propósito de desmontar simbólicamente la gloria de nuestra victoria católica de Lepanto, y de abolir nuestro privilegio de la *Bula de la Santa Cruzada* precisamente cuando se iba a anular prácticamente la ley de ayunos y abstinencias de toda la Iglesia. También es algo significativo que siendo el español la primera lengua del orbe católico, ocupe un lugar bastante retrasado en el protocolo vaticano. Se diría que, a veces, se siente

vergüenza de que seamos "más papistas que el Papa". En cambio, este, si se quiere, exceso del talante español no ha hecho más que reafirmar su fidelidad a la Iglesia y al Papa. También el "dictador" Franco mostró en todo momento esa fidelidad, aunque no fue nunca "más papista que el Papa", pues, como diremos, no era del todo representativo del carácter propiamente español. Mucho menos "galicano" que los demócratas franceses, sufrió con ejemplar paciencia las tretas de la diplomacia vaticana, y aceptó humildemente consignas conciliares como la de la libertad religiosa, aunque fueran en detrimento de la identidad histórica de España. Para esta actitud filial de Franco ante la política vaticana me remito a la magistral "síntesis histórica" del Obispo Guerra Campos: *La Iglesia en España (1936-1975),* artículo publicado en el *Boletín Oficial del Obispado de Cuenca* (mayo de 1986). Y puesto que cito aquí al Doctor Guerra Campos, no quiero dejar de advertir al lector que se trata, desde el punto de vista de la categoría intelectual –dejando aparte sus conocidas virtudes pastorales y humanas–, de la primera figura del Episcopado de España.

"Más papistas que el Papa". Así es el sino más auténtico de España. Cuando pretende ésta ser de otro modo, no tarda en hacerse anárquica, anticlerical, blasfema, como reiteradamente se ha podido comprobar. Lo que no cabe esperar de España es que se avenga a ser un europeo "país" pluralista, tibio, liberal y transigente, como parece, a veces, ser el deseo de los católicos de fuera, incluso de algunos Papas.

CAPÍTULO II

La Cruzada del 36 y su significación histórica

Que nuestra guerra del 36-39 fue una Cruzada y no una ordinaria guerra civil, eso es algo que resulta difícil de poner en duda, si no es por prejuicio contrario a la más patente evidencia. Las pruebas testimoniales son innumerables, muy conocidas y reiteradamente recordadas por los historiadores objetivos, por lo que no creo sea necesario repetirlas aquí. Una cruzada es una guerra en defensa de la Iglesia contra la agresión del infiel. Por eso tiene que ser la misma Iglesia quien declare el carácter de cruzada que una guerra puede tener: no los mismos guerreros que la hacen, sino la Jerarquía de la Iglesia. Así fue con nuestra Cruzada del 36, en virtud, sobre todo, de la muy conocida *Carta colectiva* del Episcopado Español, de 1 de julio de 1937, y de múltiples declaraciones singulares de los Obispos y el reconocimiento explícito de los mismos Pontífices Pío XI y Pío XII. Una Cruzada, y con Mártires. No habrá propaganda contraria que pueda anular esta evidencia, y si algunos que parecen católicos lo niegan, es, en el fondo, porque niegan que pueda haber Cruzadas, y prefieren olvidar a los Mártires.

Permítaseme que observe, incidentalmente, a propósito de la posible objeción de que algún Obispo hubo –aunque suele olvidarse que luego pudo rendirse ante la evidencia– que no se solidarizó con esa *Carta colectiva,* cómo también, desde que existe la Conferencia Episcopal, se hacen declaraciones conjuntas sin que exista unanimidad entre los Obispos de España; pero ahora se hace contra lo taxativamente dispuesto en el nuevo canon 455, párrafo 4, que exige unanimidad para que la Conferencia o su Presidente puedan hablar en nombre del Episcopado Español. Esta limitación legal no existía en 1937; hoy, sí, pero se infringe.

Especialmente clara y significativa, por su prontitud (septiembre de 1936) y brevedad, es esta frase de la *Carta pastoral* del Obispo de Salamanca Pla y Deniel, titulada *Las dos ciudades: "la actual lucha reviste, sí, la forma externa de una guerra civil, pero, en realidad, es una Cruzada. Fue una sublevación, pero no para perturbar, sino para restablecer el orden".*

Estas palabras son como la cifra de cuanto podemos hoy decir sobre la caracterización de nuestra Guerra del 36. Enuncia dos ideas distintas, aunque concomitantes: que fue una Cruzada, es decir, una guerra en defensa de la Iglesia, y que, aunque hubo un alzamiento contra el poder constituido, fue para superar el desorden que éste podía y no quiso superar. En este momento vamos a recordar la certeza del primer aserto, y el segundo constituye el tema de la *Perspectiva* que sigue, es decir, el de la violencia que sirve al orden.

Fue, en efecto, el pueblo cristiano, con sus Obispos –la Iglesia–, el que supo ver y declarar el sentido de nuestra Guerra, no el Ejército que la hizo. El mismo Franco, que acabó por ser el Generalísimo de los Ejércitos y Jefe del Estado, no supo ver, desde el primer momento, ese carácter de la sublevación militar, sino que el curso de los acontecimientos se lo fue desvelando. Es muy indicativo lo que Franco decía en abril de 1937 en un discurso de la Radio Nacional: *"estamos ante una guerra que reviste, cada día más, el carácter de Cruzada, de grandiosidad histórica y de lucha trascendental de pueblos y civilizaciones".*

Es decir: para Franco, la Guerra se iba "revistiendo", "cada día más", del carácter de una Cruzada religiosa, pero dentro todavía de un muy vago contexto político-cultural no estrictamente religioso. Naturalmente, al final, no tuvo más remedio que reconocer que era una "Cruzada" sin más, y ese fue el nombre con que ordinariamente, incluso de manera oficial, se llamó a la Guerra Española.

Resulta interesante observar cómo el verbo "revestirse" utilizado por el Obispo Pla y Deniel en 1936 vuelve a aparecer en el discurso de Franco de 1937; pero con esta diferencia notable que señala el distinto punto de vista de uno y de otro: para el Obispo, representante en ese momento de la Iglesia, la Cruzada se reviste de la "forma externa de una guerra civil", en tanto, para el jefe militar, la guerra "reviste cada día más el carácter de Cruzada". No fue, pues, el Ejército quien pretendió hacer una Cruzada, llevado como por aquel sino de ser los españoles "más papis-

tas que el Papa", sino que fue la Iglesia quien vino a considerar al Ejército como su brazo armado contra ese nuevo infiel que era la Revolución. Esto me parece del más alto sentido para juzgar la significación de nuestra guerra del 36.

Los mismos adversarios hubieron de reconocer que se trataba de una reacción de la Iglesia, aunque, como era congruente con su ideología, desacreditasen la guerra por ser "clerical", reconociendo ellos, como reconocían, que su principal propósito había sido extirpar de España todo rastro de religión. Su guerra fue –siguió siendo– una guerra, ante todo, contra la Iglesia. Y era inevitable que la contienda tuviera ese carácter, porque el adversario ya había empezado su guerra contra la Iglesia en 1931, y en las cumbres oficiales de la República se pretendía proclamar exultantemente que España había dejado de ser católica, y la primera reacción de los detentadores del poder fue, al verse atacados formalmente por el Ejército, la de recrudecer hasta el paroxismo la persecución religiosa. Hasta tal extremo era evidente el signo anticatólico del poder republicano, que, en cierto modo, fue esa pasión la que hubiera podido, por sí misma, convertir en cruzada cualquier sublevación militar surgida con signo distinto. Pero todo esto es sobradamente conocido y no requiere nueva demostración. Sólo los hombres de mala fe pueden negarlo. Aparte la impresionante documentación de la *Causa General,* la BAC publicó en 1961 el libro del Dr. Antonio Montero *Historia de la persecución religiosa en España 1936-1939,* obra agotada y cuya esperada reedición

impide el terror de los tiempos que corremos, pues también los Obispos son víctimas del terror. En este mismo año de 1986, en cambio, se ha publicado, además de la ya mencionada *Síntesis histórica* del Obispo Guerra Campos –que es capaz de afrontar el terror–, un excelente artículo sobre *El carácter de la Guerra de España,* del catedrático de Historia Federico Suárez, en *Razón Española* de julio de este año 1986. Pero reseñar toda la bibliografía sobre el sentido de la Cruzada, incluso la estrictamente conmemorativa del medio siglo, excede tanto de mi actual propósito como de mis posibilidades; permítaseme, sin embargo, mencionar todavía –en razón de mi personal vinculación a esa revista– el número reciente de *Verbo* 245-246, que contiene, con esa ocasión, una serie de artículos cuya lectura me parece muy recomendable. Yo nada sabría añadir a esa evidencia, reconocida también por los mejores autores extranjeros, pues no sorprende que el tema haya suscitado interés, ya que el acontecimiento de una guerra de religión en pleno siglo XX no podía menos de resultar algo realmente excepcional a los ojos de un mundo secularizado desde sus raíces, a consecuencia de la revolución protestante, de la que España quedó liberada.

Por mi parte, me limitaré a apuntar dos ideas, en relación con el carácter religioso de nuestra guerra del 36, que ya he expuesto en otras ocasiones, pero que me parece conveniente repetir aquí. La primera se refiere al sentido que, en mi opinión, tuvo la Cruzada en relación con la identidad histórica de España, y la segunda, a las deficiencias que, en orden a los efectos

políticos, había de causar ese mismo carácter religioso de nuestra guerra.

Por lo que a lo primero respecta, conviene recordar que todos los pueblos deben su identidad histórica a un conflicto interno fundamental, propiamente bélico, del que resultó la impronta impuesta por el vencedor: una guerra civil configurante, pues, en sentido amplio, se puede hablar de una "guerra civil" aunque en algunos casos se presente como revolución o como cruzada. Como revolución, por ejemplo, en Francia y en Rusia; otras veces se trata de una lucha por la unidad nacional a la vez que de una configuración ideológica, como en Italia; otras son guerras de independencia frente a una potencia colonizadora bien integrada en la población, como en tantos pueblos coloniales; en fin, a veces surgen también de una contraposición moral pero territorialmente delimitada, como en los Estados Unidos. Todas estas guerras son configurantes de la identidad nacional respectiva, y nunca el pueblo que a ellas debe su identidad histórica reniega de ellas como de un mal, antes bien, las celebra como momento esencial de su propia existencia.

En muchos casos, el conflicto ideológico que ha encendido la guerra es en buena parte religioso, como ocurrió en Inglaterra, cuya definitiva configuración constitucional se debió a su guerra civil del siglo XVII, por la que el cisma iniciado un siglo antes, con Enrique VIII, acabó por adoptar el claro carácter protestante necesario para impedir una siempre amenazante restauración católica, y asegurar la soberanía del Parlamento como expresión política del presbiteria-

nismo calvinista subyacente; de modo análogo, Alemania quedó configurada por la Guerra de los Treinta Años, que fue básicamente una guerra de religión. Pero el conflicto religioso de estas guerras civiles configurantes o constituyentes no se presentaba como conflicto de cristianos contra no-cristianos, antes bien, era entre cristianos, aunque intervinieran herejes o apóstatas. En cambio, lo característico del caso de España es que su guerra constituyente fue contra su población infiel. En efecto, la guerra que configuró a España y le dio su unidad e identidad histórica permanente fue la larga guerra de la Reconquista, el quinto centenario de cuya terminación se ha de celebrar dentro de pocos años, en 1992. La conquista de Granada fue la culminación de la Reconquista cristiana contra el Islam. En ese momento crucial se configura la unidad de España, con el triunfo de unos reyes a los que la Historia da el nombre de *Católicos* más por su significación nacional que por su personal religiosidad; al mismo tiempo, en ese mismo 1492 se inicia la proyección misionera de España con el descubrimiento y colonización de América. Ésa es sin duda la fecha principal de la Historia de España, aunque haya hoy quien pretenda borrarla de la memoria de todos los hombres; al hacerlo así, no pueden menos de renegar de su identidad nacional.

La Reconquista fue, también ella, una guerra civil, pues los musulmanes, aunque inicialmente invasores, vinieron a integrarse en la misma población del territorio hispánico. Había entre moros y cristianos una contradicción de orden político, institucional y cul-

tural, pero esa guerra fue fundamentalmente una cruzada contra el infiel. A ella debió España su permanente carácter católico, que la separó del curso común de la historia europea, a pesar de la continuidad geográfica de su territorio, y por ello tuvo España el singularísimo privilegio de quedar exenta de la contaminación herética de la reforma protestante extendida por Europa y que configuró la "modernidad". Porque "moderno" equivale a "protestante", con todas las graves consecuencias que esto tiene para la historia europea y universal, empezando por la general entronización de la idea de *Estado*.

La separación de etapas históricas es siempre convencional, y depende del punto de vista de los historiadores, por lo que su determinación puede presentar diferencias notables. En mi opinión, así como el fin de la Antigüedad debe fijarse en el año 700, fecha simplificada de la desaparición de la unidad mediterránea, que las invasiones germánicas no habían destruido, pero sí la expansión islámica, así también el fin de la que en el Renacimiento vino a llamarse Edad Media no se produjo realmente, a pesar de evidentes síntomas de descomposición moral, hasta la Reforma; en este sentido, el comienzo de la Edad Moderna puede fijarse en la fecha concreta de 1517, momento de la solemne ruptura de Lutero con Roma, es decir, la ruptura de la Cristiandad que da lugar al nacimiento de Europa como entidad moral. Así, "modernidad" equivale a "protestantismo", y todos los fenómenos que caracterizan a Europa, en estos últimos cinco siglos, son todos ellos de raíz protestante: Euro-

pa es un producto de la Reforma y sigue viviendo de ella. En este sentido, España no pertenece a Europa (como traté de explicar desde mis escritos reunidos en *De la Guerra y de la Paz*, libro publicado en 1954), y cualquier intento europeizante presupone, entre nosotros, una desviación de la esencia de lo español; por ello mismo, la confesionalidad católica viene a ser una exigencia política, pese a las declaraciones de la Iglesia sobre la libertad religiosa, que no pueden afectar a la entidad misma del ser de España, siempre "más papista que el Papa"; una confesionalidad, después de todo, no muy distinta de la de otros muchos pueblos, como los musulmanes, el Estado de Israel, la misma Inglaterra, por no hablar ya de los negativamente confesionales de signo marxista.

Entre estos fenómenos políticos derivados del Protestantismo, ninguno tan relevante como el de la aparición en Europa del *Estado*. Sin Lutero, como ya han dicho algunos, no hubiera sido posible Luis XIV, y esto es así porque el Estado, monárquico o republicano, lo mismo da, surgió de las guerras de religión, con el fin de constituir un nuevo dios, un nuevo Leviathán, dueño absoluto de los súbditos de un determinado territorio. España, en cambio, no se hizo un Estado. A la Monarquía de los Austrias, la idea de Estado era totalmente extraña, y los pensadores españoles de la época reaccionaron contra la teoría "estatista" de los que ellos llamaban los "políticos" de Europa. Era lo más natural que un pueblo que se había librado de la Reforma no hubiera sentido la necesidad de constituirse en Estado. Este esencial

anti-estatismo español hubo de hacer crisis desde los inicios del siglo XVIII. La Guerra de Sucesión fue también una guerra civil, pero que no logró configurar una nueva identidad de España, porque ésta se hallaba ya muy sólidamente constituida por la Reconquista. Es verdad que, bajo una contradicción puramente dinástica, había algo más, de carácter moral: la dinastía que resultó vencedora, los Borbones, venían a imponer la concepción política europea de un Estado absolutista, y no deja de ser sintomático que la doctrina del tiranicidio, sobre la que hemos de volver en nuestra *Perspectiva,* no inquietara para nada a los monarcas de la Casa de Austria, pero sí a los soberanos borbónicos; y lo mismo con el tradicional regionalismo del todo incompatible con una concepción congruente del Estado, la misma que lleva hoy a nuestros "administrativistas" a oponerse tenazmente contra todo foralismo, pues siguen fieles al *régime administratif* de los estatistas sobrevenidos con los Borbones. Pero esa idea de Estado soberano fue visceralmente rechazada por el sentimiento popular español, que, si acabó por tener una general aceptación de la nueva dinastía venida de Francia, lo hizo con la misma mentalidad personalista de su antigua fidelidad a los Austrias. Sin embargo, las nuevas estructuras oficiales, en su pretensión de convertir a España en un Estado, crearon una crisis permanente de España, facilitando la entrada en ella, no ya de la herejía protestante, primera responsable de la Revolución, pero sí de ésta misma, y muchas veces en sus formas más extremadas. Con esa crisis España parecía

haber perdido su primera identidad lograda con la Reconquista. De ahí la melancólica historia de España desde el siglo XVIII, con la ruina de su Imperio.

De una manera confusa se presentía que iba a ser necesaria una nueva guerra civil que actualizara y confirmara la auténtica sustancia histórica de lo español: un acto de violencia decisorio, del que tantos "pronunciamientos" militares no habían sido más que torpes presagios. Recuerdo, a este propósito, cómo siendo yo estudiante de la Central, y, como he dicho en las primeras páginas, un joven de talante pacífico y exclusivamente intelectual, presentía, cuando todavía no era previsible el Alzamiento del 36, esta necesidad de una como "redención cruenta" del ser auténtico de España. Tuve ocasión de expresar este sentimiento oscuro en un examen escrito para "matrícula de honor" en el curso de Derecho Internacional Público que dirigía don Antonio de Luna. El tema por él propuesto era un comentario a un texto de Bernardino de Saint-Pierre. Hablé yo entonces, en aquel ejercicio (que, naturalmente, se habrá perdido), de una necesidad de "redención cruenta" de la España entonces sumergida en una gravísima crisis de identidad. (No es sorprendente que mi ejercicio no fuera favorablemente juzgado.) Ese sentimiento oscuro de necesaria decisión bélica de la crisis de España correspondía a lo que otros muchos españoles presentían en aquellos momentos, y acabó por realizarse en la Cruzada. Vino ésta a ser la forma necesaria para dirimir el conflicto entre la España católica tradicional y el nuevo Estado abierto a la

Revolución. La victoria de la Cruzada, en 1939, resultó así una confirmación de la España forjada en la Reconquista. No carecía de sentido que el simbolismo del vencedor reavivara con especial empeño el recuerdo de los Reyes Católicos y del Imperio que les siguió. Hoy este simbolismo nos puede parecer anacrónico, pero era un claro signo del sentido profundo de la Cruzada como confirmación de la Reconquista. Ése fue el sentido más auténtico de la llamada Guerra civil del 36. Es más, incluso pudo verse en ella un cierto predominio del Norte sobre el Sur, como en la guerra contra el Islam, aunque la distribución de zonas no fuera exactamente ésa, y no es menos sintomático que, en la inversión actual de aquel resultado, la Andalucía socialista haya venido a dominar sobre los pueblos más conservadores del Norte, y que asistamos al inesperado espectáculo de una larvada reislamización del *Al-Andalus,* favorecida por aquellos anti-católicos que ven esa perversión como más natural que la de una europeización protestante de España.

Indiscutiblemente, pese a toda la ganga que cualquier guerra conlleva, el resultado inmediato de nuestra guerra, al menos para una gran mayoría de los españoles, tuvo un efecto muy positivo, más en el sentido moral que en el meramente económico; significó una revitalización para la nueva generación, una renovada confianza en la Patria y un ánimo desconocido para emprender las tareas más urgentes de mejora nacional, familiar e individual. El desarrollo material que había de producirse veinte años después, aparte posibles circunstancias favorables, se iba a

deber principalmente al afán de formación profesional que promovió la victoria de 1939.

"*¡La guerra! La guerra tiene una finalidad sobrenatural –me dices– desconocida para el mundo: la guerra ha sido para nosotros... La guerra es el obstáculo máximo del camino fácil. Pero tendremos, al final, que amarla, como el religioso debe amar sus disciplinas*" (*Camino* 311). Así escribía quien pudo conocer muy a fondo el alma de la juventud de aquel momento.

Los que, a partir de 1939, tuvimos que asumir una precoz docencia universitaria, no podemos menos de recordar la afanosa dedicación al estudio de aquellas promociones de universitarios, que habían de ser los artífices del futuro, también el material, de España, y lo recordamos no sin nostalgia, por la comprobación cotidiana del deterioro de ese mismo ambiente, ya desde comienzos de la década de los 70, pero sobre todo en estos últimos diez años, promociones éstas con escaso o nulo patriotismo, sin afán de superación profesional y, salvo notables excepciones, de muy bajo tono espiritual e intelectual.

Pero esta nueva guerra civil, a pesar de la victoria del 39, no resultó eficaz en el sentido de confirmar la identidad de la España tradicional, precisamente porque no fue propiamente una guerra civil, sino una simple cruzada. Y no lo fue porque careció del contenido político concreto que una guerra civil requiere para resultar decisiva en orden a la configuración de una comunidad nacional. Como hemos dicho, una guerra civil puede tener un sentido religioso concomitante, pero no puede ser realmente decisiva para la

constitución de una comunidad nacional si carece de aquellos principios organizativos, de carácter político, que el vencedor pueda imponer con cierta estabilidad para el futuro. Nuestra guerra no los tuvo con suficiente claridad y coherencia; en primer lugar, porque, precisamente por su carácter de Cruzada, lo religioso dominó de tal modo sobre lo político, que llegó a anular los efectos propiamente políticos que hubiera podido tener; en segundo lugar, y en estrecha relación con lo anterior, porque lo puramente militar impidió también que una determinada concepción civil pudiera considerarse como indiscutida vencedora. Pero este segundo aspecto exige una explicación, que tratamos de dar a continuación.

CAPÍTULO III
Franco y la Postguerra

Francisco Franco es y será, indiscutiblemente, el personaje más importante de la Historia de España del siglo XX. Nadie comparable encontramos en los años anteriores a los casi cuarenta años centrales del siglo, que llevan su nombre, ni cabe razonablemente esperar que en los pocos años que quedan de este siglo vaya a aparecer otra personalidad de la misma magnitud. Es claro que la valoración que se pueda hacer de él habrá de ser muy contradictoria, pues no sólo a los vencidos en la Cruzada no se les puede pedir un juicio favorable de quien los venció y dominó, sino que entre los mismos vencedores que le seguimos como a jefe hay estimaciones muy variadas, muchas reservas, y, naturalmente, algunas deserciones, a veces escandalosas, pero, después de todo, explicables, si no disculpables, por la presión de la inversión de la victoria a la que nos hemos de referir más adelante. Por lo que a mí personalmente respecta, he de reconocer que mi aprecio de Franco ha ido aumentando con el transcurso de los años, sobre todo desde su ignominiosa *damnatio memoriae* por los nuevos vencedores sin riesgo, que, comparados

con él, son unos rapaces pigmeos, y han venido a arruinar la Patria. También la figura de Don Miguel Primo de Rivera, dictador de los años 20, ha ido ganando mi aprecio, con el paso del tiempo, hasta el punto de que para mí, ese hombre, muy distinto de Franco, fue un gran gobernante que tuvo España en este siglo, aunque, por la brevedad de su gobierno de sólo siete años, no pueda compararse en importancia histórica con Franco.

Sobre Franco se ha escrito mucho, y esto nos da también la medida de su importancia histórica, a la vez que nos hace ver la impotencia de sus adversarios para condenarlo al olvido. La obra principal de toda esta extensa bibliografía es la del conocido historiador Luis Suárez, *Francisco Franco y su tiempo,* en ocho volúmenes, publicados en 1984. Creo que nada se puede añadir a la rica documentación y objetivo tratamiento que del tema hace ese autor de reconocida autoridad. También los detractores de la figura de Franco tendrán que acudir a esa obra como fuente principal de información.

Personalmente, no puedo decir yo nada de Franco que no sea de dominio público, pues no tuve ocasión de tratarle, exceptuadas un par de ocasiones en que hube de darle la mano sin más, una experiencia bastante decepcionante. No lo lamento, pues tengo la impresión de que, siendo su presencia física muy poco fascinante, y hasta diría que muy poco grata, su figura queda mejorada por la distancia, y también por la distancia histórica. Me parece, esto sí, que su personalidad, aunque de talante muy reservado, no

dejaba de ser clara: su hermetismo era sin sombra de falsedad. Su perspicacia semítica y su cautela galaica no dejaban de ser transparentes, y creo que se puede hablar sinceramente de su bondad. En efecto, fue un hombre de muchas virtudes, que ni la crítica más despiadada ha conseguido denigrar. Los posibles defectos, que, como en todo ser humano, podían descubrirse en él, vienen todos ellos, en mi opinión, de la naturaleza de su oficio, que, en todo momento, él actualizó a conciencia, y con gran claridad y coherencia: Franco no fue un estadista, ni siquiera un político, sino un militar, aunque no fuera representativo de lo que era un militar español, pues dentro de la tipología hispánica él fue una figura realmente muy singular.

Toda la personalidad de Franco dependía de que fue un jefe militar en un grado sobresaliente, un hombre que durante toda su vida, desde su juventud, no hizo más que "mandar hombres". Este oficio le dio una capacidad extraordinaria para conocer a los hombres y dominarlos con gran prudencia, sirviéndose siempre de ellos, y, eventualmente, prescindiendo de ellos, pero siempre sin maledicencia ni agravio; un hombre consciente de su superioridad en el oficio. No podía menos de serlo, pues, dentro del ambiente militar en que él se movía, su superioridad sobre los otros jefes resultaba en todo momento indiscutible. Eran éstos personas más temperamentales, de formación inferior y, por lo general, con muchos más defectos morales que él; no podían menos de reconocer la superioridad de Franco. Durante la Guerra española

esta superioridad se hizo evidente, aparte la suerte que le cupo con la desaparición de algunos que hubieran podido pretender cierto protagonismo. Yo recuerdo –y he podido contrastar esto con otros que también estaban allí– cómo en la Batalla del Ebro, en el verano de 1938, la reacción del Ejército nacional ante la gran ofensiva del adversario era calamitosa, hasta que un día todos empezamos a observar que las cosas se ordenaban, que no éramos ya movidos de un lado a otro del frente sin orden ni concierto, y que la resistencia se organizaba con esperanzas de éxito. ¿Qué había pasado? Poco tardamos en saberlo: Franco había llegado al Ebro para dirigir personalmente las operaciones.

Así pues, Franco pudo inspirar odio, admiración o envidia, pero nunca desprecio. El mismo Hitler, que sentía una profunda antipatía por Franco, a causa de su antisemitismo, no pudo despreciarlo. En la conocida fotografía del andén de Hendaya, cuando, por única vez, se encontraron ambos jefes, resulta increíble el aire de superioridad con que Franco saluda al *Führer* –triunfador por entonces en los campos de Europa–, y que no pudo menos de irritarle interiormente, pero sin conseguir nada más de su sonriente interlocutor. Pero esta superioridad respecto a Hitler no era jactanciosa. Franco sabía muy bien que, como estratega, Hitler no era más que un aficionado; comprendió que los éxitos fulminantes del alemán no eran presagio de victoria definitiva; luego, apoyado en la prudencia del nunca bien ponderado Conde de Jordana, llegó a actuar con la persuasión de que aquel

momentáneo triunfador iba a ser derrotado. Y en esto puede verse también la superioridad respecto a Mussolini, que tampoco era un estratega de oficio, a pesar de su capacidad excepcional como estadista, y por ello se llegó a creer que Hitler iba a ganar la guerra, y no quiso dejar de hacer méritos para sentarse como vencedor en la mesa del armisticio.

¿Cómo no iba a ser Franco consciente de su superioridad en el oficio? Esto podía resultar irritante para muchos, aunque él nunca se jactaba de ella, y por eso mismo nunca hablaba de su acierto estratégico al mantener a España como neutral, aunque fuera con aquella distinción algo rebuscada de neutralidad en Occidente y beligerancia en el Oriente, es decir, frente al Comunismo, afortunadamente distante.

Como militar, Franco mantuvo dos modos de gobernar que favorecieron su permanencia, aunque fueron, en cierto modo, impeditivos de que la guerra fuera constituyente: dos modos propios de un estratega más que de un estadista.

El primero, que es muy característico de la organización militar, consistía en la desconcentración jerárquica de funciones. La imagen fabricada por los detractores de un dictador totalitario que quiere controlarlo todo con merma de la libertad de sus súbditos, no puede ser más falsa; ni siquiera sirve como caricatura, pues no resulta de la exageración de rasgos personales ciertos. Porque una cosa es la disciplina militar y otra muy distinta el totalitarismo político. Como buen militar, él distribuía encargos y competencias entre sus subordinados, a los que daba res-

ponsabilidad en su ámbito, y que él elegía como las personas más idóneas; pero luego no descendía a controlar su actuación. A ello se debe que el llamado "dictador" fuera, desde muchos puntos de vista, muy liberal, como suele ocurrir con los militares. Pero esta misma falta de control causó cierta incongruencia en el conjunto de la Administración. Por ejemplo, solía distinguir, de manera algo rudimentaria, entre "falangistas" y "católicos" a efectos de la distribución de los altos cargos políticos –no porque dudara de la ortodoxia de los primeros, sino en atención a su mayor atención por lo "social" (algo que tenía un papel muy importante en la mente y vocabulario de Franco)–, y encomendaba los distintos departamentos a unos u otros por razón de materia. De ahí que fuera escasa la coherencia en las tendencias ideológicas que se concentraban en un mismo gobierno, y que muchos actos de la Administración pudieran no seguir exactamente los principios fundamentales en que se declaraba fundado el nuevo régimen. Al mismo tiempo, como solía amparar el crédito de sus subordinados, las posibles divergencias entre ellos no eran subsanadas, y esa misma contradicción redundaba en un mayor prestigio del jefe supremo, siempre coherente consigo mismo.

Así, por ejemplo, si algunos intelectuales enemigos del régimen no tuvieron dificultad para acceder a cátedras universitarias y otros puestos de cierta influencia en la vida nacional, esto se debía a que Franco consideraba tales nombramientos como de la responsabilidad propia del departamento correspon-

diente, y no se preocupaba de controlarlos. Así también, en un momento en que los que le rodeaban le urgían para promulgar una ley constitucional del Estado, él encomendó esa tarea de hacer un proyecto al *Instituto de Estudios Políticos* por ser el órgano que él consideraba competente para hacerlo, y sólo cuando le hicieron ver el fraude real del responsable del proyecto, un antiguo socialista que protegía a sus antiguos correligionarios, tomó la decisión de apartarle del cargo, no sin darle una salida airosa, pues era también muy propio de su temperamento militar el no desacreditar bruscamente a las personas elegidas por él, aunque luego le hubieran defraudado. Sabía muy bien cómo había que tratar a los que le servían: con un ascenso (no a los que le habían servido como espías, que sólo merecían un precio), con una condecoración, con una embajada, con otro nombramiento menos político, etc. Y también correspondía al estilo de la disciplina militar el no admitir excusas por dificultad –por ejemplo, dimisiones o rechazos de cargos– ni observaciones críticas o presagios pesimistas, esto que en el argot militar suelen llamarse "pegas", y que son precisamente la especialidad de los "intelectuales".

También en las relaciones con la Iglesia mostró Franco este respeto por la actuación del subordinado responsable. En este sentido, no fue un típico español "más papista que el Papa", y por eso no tuvo inconveniente en aceptar las consignas vaticanas sobre "libertad religiosa", tan contrarias como eran a la sustancia de un reino confesional y beligerante contra el

infiel y el hereje como había sido España; también para las relaciones con el Vaticano tenía sus subordinados responsables, en cuya actuación no quería inmiscuirse.

Por otro lado, el segundo modo militar que decíamos consistía en un casi irreprimible instinto de dividir e inutilizar al adversario, que es lo propio del oficio de la guerra. Ésta fue la principal causa de que, aunque no cabe negar que Franco eligiera para gobernar las personas, en lo posible, más competentes, no toleró que se estableciera una clase política –lo que no quiere decir necesariamente "partidos políticos", de los que había en España un pésimo recuerdo– como potenciales contradictores, pero también responsables gobernantes del futuro; él vino a exigir una, al menos aparente, lealtad sin reservas de cuantos incorporaba a su gobierno personal. Por eso mismo, los grupos políticos con los que él se encontró, y que contribuyeron generosamente a la guerra en apoyo del ejército nacional, fueron sistemáticamente desintegrados, aunque muchas de las personas pertenecientes a esos grupos fueran singularmente utilizadas por él, pero desteñidas ya de su color originario.

Estos grupos políticos existentes el año 36 y que se adhirieron al Movimiento fueron principalmente cuatro: dos de ellos perdieron pronto su identidad; los otros dos, en cambio, alcanzaron un rápido incremento, pero luego fueron refundidos y, con ello, desvirtuados e inutilizados, si bien en muy distinta medida.

Tenemos, en primer lugar, la fuerza política más fuerte que se puso al lado del Ejército, que era, de entrada, la que podemos llamar democracia-cristiana, la CEDA, presidida por Gil Robles. Un político, como he dicho, con ciertas deficiencias graves para un político; con todo, un temperamento de estadista que quizá hubiera podido constituir un régimen institucional democrático, pero no en el momento de terminar nuestra Guerra. La subsistencia del antiguo líder político se había hecho imposible, y por ello, a pesar de la anterior amistad con Franco, se produjo una ruptura que, en un hombre muy visceral como era el político, hubo de manifestarse en forma menos comedida y discreta que en el militar vencedor. Los seguidores de Gil Robles se pusieron sin reservas a las órdenes de Franco, pero el grupo político, como tal, desapareció para siempre; así se explica que no haya surgido después –lo que puede causar admiración a los europeos– una democracia cristiana en España. También en esto puede verse un rasgo de la insolidaridad de España con Europa, y, en cierto modo, con las posibles expectativas del Vaticano.

Menos numeroso, no dejaba de tener cierta importancia en la España del 36, antes del Alzamiento militar, el Partido Monárquico. Defensores de la dinastía borbónica caída en 1931, era natural que los antiguos "alfonsinos" se hallaran a favor del hijo del antiguo rey, pero también aquí era inevitable que el pretendiente quedara apartado del régimen militar que la guerra imponía como necesario; también él quedó en el exilio, pero sus secuaces se incorporaron

sin reservas a las órdenes de Franco, y el partido desapareció, pero no sin dejar una brecha abierta a la democracia que se creía inevitable a largo plazo. Por esto, algunos monárquicos se declararon pronto hostiles al nuevo régimen, aunque su hostilidad resultara impotente y de nulo apoyo popular. Su posición resultaba algo equívoca: la mayoría de los monárquicos seguían a Franco, en tanto sus cabezas intrigaban contra él en connivencia con la Revolución.

Como hemos dicho, había también otros dos grupos políticos cuya importancia aumentó con la Guerra, pero que, al final, también ellos quedaron anulados, aunque de distinta forma, por la personalidad de Franco.

El primero de ellos es el Carlismo. Sobre la Comunión –no "partido"– tradicionalista y sus incidencias en la Guerra y en el nuevo régimen franquista se podría escribir una larga historia, pero también de esto debemos tratar aquí con la misma brevedad con que nos referimos a los demás grupos políticos existentes en el momento de la Guerra, y que contribuyeron a la victoria del 39. Los Carlistas, a pesar de las adversidades reiteradamente sufridas, venían manteniendo sus ideales y una cierta organización, en parte incluso paramilitar; por eso fueron indiscutiblemente la fuerza más decisiva a favor del Ejército –los tercios de Requeté, que parecían revivir el espíritu de las pasadas guerras carlistas contra la dinastía borbónica liberal– y llegaron a imponerle algunas decisiones importantes, como la de lanzarse a la lucha contra ciertas circunspecciones de prudencia, y de hacerlo

con la antigua bandera bicolor y no con la legal-republicana tricolor; y fueron los Carlistas los que más conscientemente dieron a la guerra su carácter de Cruzada.

El que se haya venido a identificar el Carlismo con Navarra ha sido una simplificación sólo relativamente ajustada a la realidad. El Carlismo tenía fuerza en otras regiones como Cataluña, Valencia y las Vascongadas, etc., pero no pudo manifestarse en ellas –salvo parcialmente en Andalucía– con el mismo vigor que en Navarra por haber prevalecido allí el ejército revolucionario, por lo que sólo mínimamente, por vía de evasión, los requetés de esas regiones pudieron incorporarse a los Tercios de voluntarios que se formaron en la zona nacional y principalmente en Navarra, y contribuyeron así a realzar la fama carlista en esta región. Por otro lado, no toda Navarra era carlista, sino preferentemente una franja intermedia de su territorio, y aún con excepción de la capital, Pamplona, que seguía siendo un reducto liberal desde las guerras carlistas del siglo XIX; en tanto la parte septentrional y la meridional de la Ribera eran preferentemente republicanas, como también Soria y La Rioja. Con todo, el fervor del levantamiento requeté fundió las antiguas diferencias y Pamplona vino a ser el centro de atracción de los carlistas de toda España. Muchos no-carlistas sentimos esa poderosa atracción y nos incorporamos sin reservas al Requeté. El ideal del Requeté llegó a constituir, si se puede decir así, un mito de la Cruzada, que correspondía a la realidad de un valor sin odio, de un sacrificio y alegría incompa-

rables. Su ideario político-religioso se manifestó como el más popular, independientemente del problema de mantener una lealtad a la dinastía no-liberal, y esto se debía a que el hombre español –reacio, como hemos dicho, a la idea de Estado– reencontraba en el Carlismo la doctrina más próxima a sus sentimientos ancestrales. Pero, francamente, la Comunión Tradicionalista, inmersa en la lucha a campo abierto, no ofrecía un cuadro de figuras de talla política, ni siquiera con muchas personas para ocupar altos cargos de la Administración en el nuevo Estado; tampoco sentían especial simpatía por la figura de Franco, que, como hemos dicho, era poco representativa del más genuino temperamento español. A pesar de esta poca simpatía, que, naturalmente, Franco conocía perfectamente, mantuvo éste siempre respeto por el Requeté y también, en concreto, por Navarra, cuya tradicional autonomía foral siempre defendió, incluso contra su mismo gobierno, inclinado muchas veces hacia el estatismo centralista. No dejó de utilizar a algunas personas procedentes del Carlismo, que pronto perdieron su genuino color, dentro del grupo de los que él llamaba "católicos", pero no podía menos de comprender la inutilidad política del grupo como tal, aunque no dudó en servirse de él con el fin de amortiguar y "españolizar" al Falangismo; esta actitud, naturalmente, enervó al Carlismo, que se sintió injustamente tratado en consideración a su reconocido sacrificio en la Cruzada. Pero, en mi opinión, no se trataba de desprecio, sino de realismo táctico del siempre militar. El profundo respeto de Franco por la

foralidad navarra defendida por el Carlismo es algo de lo que los mismos interesados nunca llegaron a tener una noción acertada. Naturalmente, esa defensa no afectó a las regiones forales vencidas, y quizá fue ese uno de los errores políticos de aquel incomparable jefe militar.

La Falange es el otro grupo que tuvo una aportación importante en la Guerra del 36. En el momento del Alzamiento, los falangistas eran muy pocos, pero constituían una milicia compacta, disciplinada y operativa. Contaba con un jefe que se destacó pronto entre otros posibles como superior también él, un líder carismático cuya supervivencia hubiera podido crear dificultades para el indiscutible Jefe Militar. Hijo del Dictador de los años veinte, José Antonio Primo de Rivera era todo un aristócrata, que, como ha ocurrido tantas veces en la Historia, asumió el papel de tribuno de la plebe y lo desempeñó con natural dominio y con un atractivo fascinante para la juventud. Su ideario, sin embargo, era algo extraño al temperamento español, sobre todo porque era un convencido estatista, en el que no podían menos de tener influencia los líderes totalitarios del momento; en este sentido, fue muy europeo, aunque su europeísmo tuviera una vigencia contingente. En su formación intelectual, aparte la singular personalidad decimonónica de Joaquín Costa, un gran patriota de las ideas, y también la europeizante de Ortega y Gasset, tuvo una influencia decisiva el pensamiento, entonces muy de moda, del jurista Hans Kelsen, según el cual el Derecho no es más que la estructura norma-

tiva del Estado, fundada en una ley fundamental o constitución escrita. Franco comprendió que la teoría nacional-sindicalista de la Falange era la que mejor se adaptaba para una sintonización con el ambiente dominante en Europa, y por eso el falangismo dio el color político al Movimiento, como el más accesible también para muchas personas de izquierda que aspiraban a integrarse en el nuevo régimen, incluso de buena fe, por lo que se produjo un rápido y espectacular crecimiento del Partido, que pronto contó con un plantel de personas aptas para las funciones de gobierno, del que, como hemos dicho, carecía el Carlismo. La misma simbología de la propaganda nacional adoptó el estilo de la Falange, y no dejó de ser muy importante que su himno, el *Cara al Sol,* fuera, sin comparación posible, el mejor himno de todos los nacionales, de un bellísimo tono poético y de un ritmo perfecto para la marcha militar; los mismos requetés, a pesar de sus profundas reservas antifalangistas, cantaban con más brío y facilidad ese himno que el propio; al cabo de los años, desaparecido el ambiente que podía propiciar el entusiasmo, ese himno no se puede escuchar sin cierta emoción. En un momento de exaltación del heroísmo práctico, como fue el de la Cruzada, el *Cara al Sol* hubo de ser una pieza de decisiva importancia: fue el "tono" de aquella Guerra.

Con gran prudencia y habilidad, Franco se valió de estas condiciones favorables de la Falange para constituir la organización política del nuevo Estado, ya que los carlistas, fieles a su tradición, empezaban

por prescindir del Estado; pero, como hemos dicho, Franco creyó oportuno combinar aquel sistema europeizante, preñado de riesgos y extraño al genuino temperamento español, con ciertas ideas y matices tradicionalistas, de cuya mixtura surgió una *Falange Española Tradicionalista* (incluso con el aditamento de *y de la Juntas de Ofensiva Nacional-Sindicalistas*, que venía a ser una floritura sincretista en obsequio al sector más laboralista de la Falange). Como expresión visible de esa función política, se trató de imponer la compatibilidad de la camisa azul falangista (similar a la negra fascista y parda de los nazis) con la boina roja del Requeté, pero como el intento era muy forzado, no tuvo éxito. Franco tampoco insistió mucho en él.

El resultado práctico de esa mixtura fue la disolución real de las fuerzas políticas que hubieran podido dar a la Cruzada la eficacia de una guerra civil constituyente: no quedó más que Franco mismo como pilar del nuevo Estado, y por eso ha podido hablarse con razón de un régimen "franquista". También en esta táctica se revelaba el temperamento militar de Franco, y no de estadista. Pero hay que reconocer que en esa actitud personal suya había una recta voluntad de servir a la pacificación política de España a favor del bien común: un profundo sentimiento patriótico, que le llevó a eliminar las banderías políticas. Franco anuló lo político de su contorno por creer que la política había sido causa de muchos males para España. Sus intereses personales venían a coincidir con los que él, en conciencia, creía ser los de su Patria, algo nada nuevo en la Historia. No creo que se deba dudar

de su buena voluntad al erigirse en el centro de la vida nacional tras la victoria del 39, y recordaré a este propósito aquellas palabras de su testamento político, que muestran un alma grande, consciente de su responsabilidad ante Dios en la hora de su inminente muerte. Vale la pena reproducir completo este documento de importancia histórica, que es conocido, sí, pero quizá no suficientemente difundido y admirado:

"Españoles:

Al llegar para mí la hora de rendir la vida ante el Altísimo y comparecer ante su inapelable juicio, pido a Dios que me acoja benigno a Su presencia, pues quise vivir y morir como católico. En el nombre de Cristo me honro, y ha sido mi voluntad constante ser hijo fiel de la Iglesia, en cuyo seno voy a morir.

Pido perdón a todos, como de todo corazón perdono a cuantos se declararon mis enemigos, sin que yo los tuviera como tales. Creo y deseo no haber tenido otros que aquéllos que lo fueron de España, a la que amo hasta el último momento y a la que prometí servir hasta el último aliento de mi vida, que ya sé próximo.

Quisiera agradecer a cuantos han colaborado con entusiasmo, entrega y abnegación en la gran empresa de hacer una España unida, grande y libre. Por el amor que siento por nuestra Patria, os pido que perseveréis en la unidad y en la paz, y que rodeéis al futuro Rey de España, don Juan Carlos de Borbón, del mismo afecto y lealtad que a mí me habéis brindado, y le prestéis, en todo momento, el mismo apoyo de colaboración que de vosotros he tenido.

No olvidéis que los enemigos de España y de la civilización cristiana están alerta. Velad también vosotros, y

para ello deponed, frente a los supremos intereses de la Patria y del pueblo español, toda mira personal.

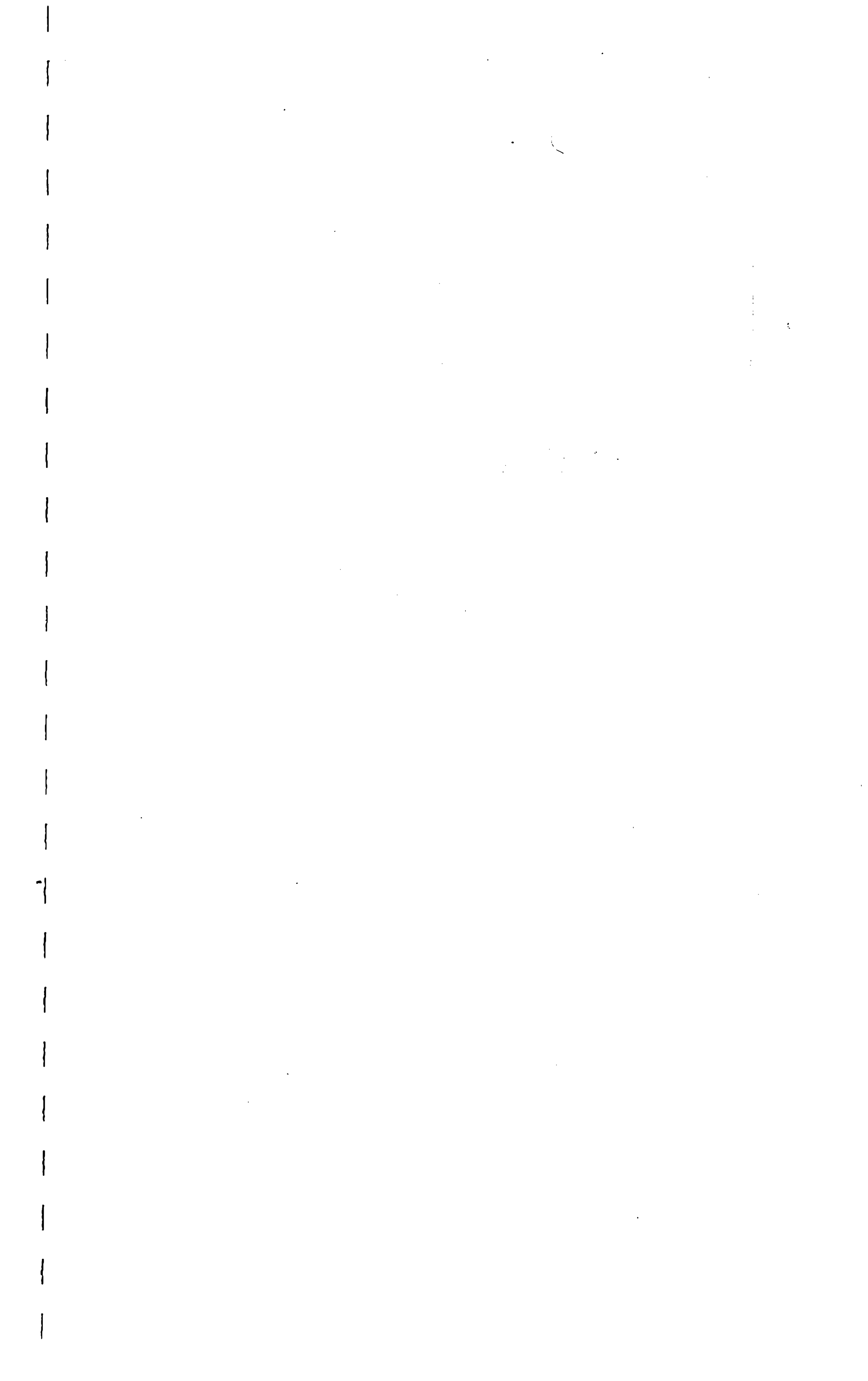
No cejéis en alcanzar la justicia social y la cultura para todos los hombres de España y haced de ello vuestro principal objetivo.

Mantened la unidad de las tierras de España, exaltando la rica multiplicidad de sus regiones como fuente de fortaleza de la unidad de la Patria.

Quisiera, en mi último momento, unir los nombres de Dios y de España y abrazaros a todos para gritar juntos, por última vez, en los umbrales de mi muerte:

¡Arriba España! ¡Viva España!".

Éstas no son palabras de un tirano, ni de un hombre que muere con la conciencia angustiada. Son palabras sobrias de un militar que muere consciente de haber servido, y sabe que Dios le va a juzgar definitivamente. Haría falta gran perversión moral para no reconocer grandeza de alma en este testamento de Franco, un documento histórico realmente ejemplar, en el que brillan las virtudes más encomiables: piedad, valor, patriotismo, generosidad y prudencia para advertir sobre los peligros que acechan a su pueblo, a la vez que su preocupación por la continuidad pacífica del orden fundado en una victoria.



Capítulo IV
La insucesión de Franco

Pero la continuidad quedó frustrada, y, sin una nueva guerra civil, los vencedores vinieron a quedar vencidos.

La preocupación de Franco por la continuidad era la propia de cualquier gobernante que no tiene una legitimidad dinástica, sino, como ocurría en su caso, tan sólo la de una victoria militar. Cuando, en cierto momento de exaltación nacional, alguien le hizo la insensata propuesta de que se proclamara Rey, Franco contestó que para ser Rey hacía falta haber nacido con esa condición. Por lo demás, el problema de la sucesión es algo totalmente extraño a una mentalidad militar, pues en el orden de la disciplina del Ejército, al igual que en la jerarquía de la Iglesia, hay una continuidad institucional por acceso al mando, pero no una "sucesión" propiamente dicha. En rigor, una sucesión presupone siempre una herencia, que es lo propio de la monarquía. Pero tampoco podía haber, respecto a Franco, una continuidad institucional, porque su título de *Generalísimo,* fundado en una victoria personal, no era institucional. Es interesante observar a este respecto que la Jefatura del Estado que

ostentaba Franco fue el resultado de una hábil manipulación suya en el comunicado oficial del acuerdo de la Suprema Junta Militar por el que se le reconocía como Jefe "del Gobierno". Aquella Junta, conforme con el talante hispánico antes recordado, no pensaba en términos de "Estado", pero Franco, siempre más cauto, comprendía que era mejor para el buen orden interno, y a efectos de la representación internacional, sustituir "Gobierno" por "Estado". El caso de ostentar una Jefatura de Estado a efectos representativos no es, después de todo, tan insólito, y vemos que algo parecido ocurre en Inglaterra y en Rusia, donde no cuadra bien el concepto ordinario de Jefatura de Estado, a causa de las peculiaridades constitucionales de ambos pueblos. Un pequeño fraude –se dirá– éste de Franco, pero ¿quién puede dudar de que era necesario en aquellas circunstancias por las que atravesaba España?

Pero ¿y la sucesión? Lo que sobre ella pensara Franco durante muchos años es difícil de adivinar, pero vemos que a partir de los años cincuenta no rechazó la sugerencia de que la continuidad de su régimen podía lograrse mediante una especie de adopción de un Príncipe de sangre real que pudiera ser el futuro Rey cuando él se muriera; ésa era, después de todo, una manera de completar su legitimidad de vencedor con el injerto de otra dinástica, que él esperaba pudiera encontrar el asentimiento de todos los monárquicos, aunque pronto pudo ver que, por un lado, los carlistas no aceptaban esa solución y, por otro, que los monárquicos liberales tenían tam-

bién sus reservas y no pensaban en que se fuera a perpetuar de ese modo el régimen de Franco. Es imposible que Franco no viera esas dificultades, y también los riesgos de ruptura de la continuidad; sin embargo, también ahí tenía cierta confianza en sus asesores. No dejaba de ver él que "la sangre es más espesa que el agua", y que tal forma de adopción era pura "agua". Con todo, parecía la única solución para el problema de la sucesión, y esperaba asegurar la continuidad, mediante esa transfusión de legitimidad, gracias a la garantía de un hombre fuerte, y hasta de otro como suplente: el Almirante Carrero Blanco y el falangista Herrero Tejedor, y, en último término, a la fidelidad del Ejército. A esa precaución podría referirse quizá su declaración de que, para la continuidad del régimen, había dejado todo "atado y bien atado"; pero es difícil saber si lo decía con pleno convencimiento, pues él tenía que conocer mejor que nadie cuáles eran los proyectos para una España democrática, estribada en la "sangre" y no en el "agua", de los vencedores mundiales de 1945, como no habían dejado de concertar formalmente los "tres grandes" en la conferencia de Postdam.

La gran incógnita de ese momento histórico es la de por qué aquella decisión de los vencedores del 45 no fue ejecutada hasta treinta años después. Sean cuales sean las verdaderas causas de ese aplazamiento, lo que sí puede verse claramente es el respeto que Franco inspiraba a sus poderosos adversarios; puede incluso decirse que él "pudo más que todos sus enemigos". Su existencia, por sí sola, actuó como resis-

tencia contra el desencadenamiento de la Revolución, de las fuerzas del mal que iban a arruinar a España: fue algo parecido a un *katechon* paulino (*II Thess.* 2, 6-7). Y también cabe esperar que, tras una etapa de difamación, su fama póstuma prevalezca contra los detractores de hoy, y que la Historia le haga justicia.

Su sucesión se frustró, decimos, porque no era posible. La Sinarquía mundial, que ya había ido penetrando en España por múltiples hilos y canales desde hacía unos años, se adelantó a desbaratar la continuidad "atada y bien atada", eliminando sucesivamente a los dos garantes previstos por Franco y sujetando al Ejército por los vínculos de la disciplina monárquica. Naturalmente, la operación no procedía del Este, al que siempre se tiende a imputar las desgracias, y de hecho es evidente que la derivación democrática de España se caracteriza por su signo de subordinación al capitalismo internacional, para el que una apariencia socialista es siempre deseable, y por ello, tras una primera fase de discreto tránsito del franquismo a la democracia, con el fin de amortiguar la posible reacción de un pueblo que se hallaba realmente conforme con Franco, se procedió luego, ya sin temor alguno, a la instalación del decretado capital-socialismo al servicio de la Sinarquía. El comunismo poco ha tenido que ver en toda esta operación de desatar lo atado y frustrar la continuidad, ni siquiera en la forma mixtificada del eurocomunismo. Era muy explicable que fuera así, porque en el reparto geopolítico mundial pactado por los vencedores del 45, la Península Ibérica había sido adjudicada al Oeste y

no al Este; una excepción imprevista, del tipo de la de Cuba, al reparto fundamental, tampoco parecía posible en este extremo occidental de Europa. España no iba a ser comunista, sino que el ensalmo del socialismo había de instrumentar los planes del capitalismo internacional, desmontando a la vez la economía nacional y la posible resistencia proletaria, a cambio de dejar al marxismo la superestructura "espiritual". La fórmula perfecta para el contubernio capital-socialista podía aplicarse con gran facilidad en las dos naciones peninsulares que acababan de perder sus "dictadores": los negocios –el dinero–, para los capitalistas internacionales, y las personas, para los marxistas. En este sentido he dicho alguna vez que el marxismo se ha convertido en la nueva religión del capitalismo, una religión que resulta para éste mucho más cómoda que la cristiana. Y por eso vemos que no son las empresas las dejadas al socialismo, sino las actividades que tradicionalmente competían a la Iglesia: predicación, educación y beneficencia.

De este modo, la victoria española del 39, en la que se fundaba la legitimidad de Franco, ha sido suplantada, con treinta años de retraso, por la victoria exterior, el año 45, de sus enemigos, decididos desde entonces a eliminar la continuidad de aquella otra legitimidad nacional. Así, los vencedores del 39 hemos venido a ser, sin una nueva contienda bélica nacional, los vencidos de hoy. Esta inversión "pacífica" ha sido celebrada mundialmente como algo ejemplar, pero no puede ocultarse que si el cambio ha sido posible, se debe a otra victoria militar que ha tenido

la pretensión de fundar un nuevo orden mundial, una guerra "civil" constituyente con dimensiones totales.

Las apariencias electorales no tendrían un efecto constituyente de nueva legitimidad si no fuera por corroborar esa nueva victoria de rango mundial. Son, en realidad, una cobertura propagandística de un hecho consumado que es la transmutación de victorias bélicas legitimantes. Porque es evidente que los recursos técnicos de persuasión y de control electoral –mediante las incomprobables manipulaciones electrónicas, en su caso– pueden obtener, en todo momento y sin dificultad, el resultado electoral apetecido e incluso una cierta convicción de la opinión pública, pues al elector ordinario lo que más complace es haber acertado con la mayoría, algo parecido al que acierta en las apuestas. Y el pueblo español estaba especialmente bien dispuesto para este tipo de juego, pues carecía del necesario sentido crítico sobre la gestión de gobierno y de una capacidad mínima para organizar la defensa del bien común contra los abusos de cualquier tipo de gobierno. Es claro que los casi cuarenta años de "franquismo" habían contribuido para esta atonía política, pero también la ausencia de un sentido del Estado, a la que ya nos hemos referido como rasgo peculiar del talante nacional más genuino. Pueblo de muchas virtudes, el español, tenía que encontrarse extraño en un juego político esencialmente estatal. Ortega y Gasset hablaba de una España "invertebrada", pero se olvidaba de que la tradición española no era en absoluto "invertebrada". Lo que sí ha ocurrido es que la nuevas formas que le

fueron impuestas por Europa han ido "desmedulando" al pueblo español: no se trata de inmadurez, sino de patológico deterioro de la esencia de lo español. Sobre la irreversibilidad o no de esta degeneración tratamos, dentro de una visión más amplia del fenómeno político a escala mundial, en la tercera parte, de *Prospectiva.*

Parte segunda

PERSPECTIVA

Capítulo I
La legitimidad del poder

La cuestión central y permanente para toda reflexión de teoría política es la de quién, en cualquier sociedad, debe mandar y quién obedecer. Pero, así planteada, la cuestión resulta insoluble, incluso incomprensible, pues se olvida que el mandar es, a su vez, un modo de obedecer. De hecho, todo poder humano es siempre delegado: quien manda es, a su vez, un mandado. Sin esta perspectiva, el tema resulta ininteligible.

Hay en el Evangelio (*Lc.* 7, 2 y ss.) un pasaje luminosamente ilustrativo, aunque aparentemente contradictorio hasta el punto de que algunos eruditos han intentado corregir la letra del texto. Su elevado sentido radica precisamente en su aparente contradicción. El centurión que ha solicitado la gracia de Jesucristo para curar a uno de sus criados declara no ser necesario que se moleste el Señor en ir a su casa, pues, como Él lo puede todo, puede también curar a distancia, con una sola palabra de su boca. Porque también él, como centurión que es, hombre que se halla *"bajo potestad"* (*Lc.* 7, 8), puede mandar a sus subordinados que vayan y vengan cuando y como él

quiera. "Bajo potestad" *–sub potestate–*, y precisamente por eso, puede mandar a otros: manda porque es mandado. Toda potestad es delegada.

Ahí está la raíz del tema central de quién debe mandar: debe mandar aquél a quien se manda mandar. ¿No es realmente luminoso este principio de que debe mandar el que ha recibido el mandato de mandar? Pero esto equivale a decir que, si nos remontamos en la búsqueda de un primer mandante, no podemos menos de llegar a Dios, cuya omnipotencia no es causada, sino causante. De ahí que debamos conocer la verdad del axioma "todo poder viene de Dios": *non est potestas nisi a Deo* (*Rom.* 13, 1). Sólo el vicio inmanentista del pensamiento moderno ha podido negar ese origen mediante el recurso de divinizar una instancia humana, muy ordinariamente, aunque de manera confusa, en el "pueblo". Sin embargo, este error, como tantos otros, tiene, como veremos, algo de cierto, pero que una simplificación carente de lucidez analítica, ha impedido mantener en su justo sentido y modo.

Como se trata de legitimidad del poder, se hace necesario definir previamente el concepto de legitimidad, que es especialmente propio de la noción de poder. En efecto, el término "legítimo" se refiere, como es sabido, a la "ley": legítimo es lo conforme a la ley; y "ley" quiere decir lo mandado. Se converge así a la idea ya anunciada de que legítimo es el poder recibido por un mandato, un mandato conforme a la ley.

En latín, *legitimus* no quiere decir más que eso, la conformidad con la *lex*, que ella misma es un man-

dato de la potestad, pero, en las lenguas modernas, el concepto de ley aparece más diferenciado, y, en consecuencia, también el de la conformidad a ella. Se distingue así entre: legalidad, legitimidad y lealtad, las tres derivadas de ley, pero de distinto tipo de ley. En efecto, la ley puede ser supraconvencional, convencional pública y convencional privada; a esos tres tipos de ley se refieren, respectivamente, la legitimidad, la legalidad y la lealtad. Ésta última significa, pues, la conformidad con lo privadamente convenido por las personas, por ejemplo, la lealtad en el cumplimiento de un contrato, y, en este sentido, presenta cierta afinidad con fidelidad, puesto que *fides* es el vínculo convencionalmente contraído, por el que tiene confianza –*fiducia*– en la parte correlativa del convenio. La legalidad se remite a la ley pública de un grupo social determinado, la ley "positiva" o, en todo caso, vigente convenida por aquel grupo, aunque no presuponga necesariamente un convenio concreto, pero sí una aceptación general de una determinada forma de imponer leyes públicamente. Por último, la legitimidad implica el reconocimiento de una ley más permanente que la de la legalidad, que no depende de un convenio social, sino de una causa suprapersonal, como debe reconocerse que es la ley de Dios, completada de algún modo por la que impone la identidad histórico-moral de un grupo social. Entre estos tres tipos de ley y sus correlativas conformidades puede haber contradicción. En efecto, puede apreciarse a veces una lealtad a un convenio que puede ser ilegal, e incluso ilegítimo, por ejemplo, el de una

banda de delincuentes; tampoco son raros los casos de legalidad sin legitimidad, por ejemplo, la del matrimonio de personas divorciadas de un anterior matrimonio, el único legítimo, y, en consecuencia, puede haber exigencias de la ley supraconvencional contra la ley pública o privada.

La conciencia de la posible contradicción entre legitimidad y legalidad se avivó con ocasión de las imposiciones revolucionarias en perjuicio de lo que se consideraba un derecho insoslayable de algunas dinastías, pero tal contradicción tiene un alcance muy superior, mucho más general y permanente. Sin embargo, no cabe plantearse tal contradicción cuando se excluye *a priori* la diferencia entre ley pública positiva y ley supraconvencional. Así ocurre, ante todo, en la Iglesia, por la razón de que las leyes de ella no pueden dejar de ser conformes al derecho divino y esencial de la comunidad eclesial; por ello, en el lenguaje de la Iglesia no existe el término *legalis,* y se mantiene la identificación del antiguo latín entre *legitimus* y *lex.* Esta particularidad tradicional del lenguaje de la Iglesia, es decir, del antiguo latín, no pudo menos de influir en aquellos teólogos que, al tratar de la ley en general, declaran que la ley injusta no es ley, es decir, que no hay legalidad sin legitimidad; aunque, por necesidad de admitir la realidad de leyes injustas en la sociedad secular, conceden que tales noleyes tienen, por lo menos, una cierta semejanza de ley, con lo que inducen a una presunción de obligatoriedad de toda ley, tema éste sobre el que hemos de volver más adelante.

Esta misma indistinción entre legitimidad y legalidad, tan propia de la Iglesia, vuelve a darse en la teoría moderna del Estado, ya que, en él, las leyes positivas no pueden dejar de ser cumplidas con el pretexto de una presunta injusticia, es decir, de contradicción con la legitimidad. Así, por distinta vía, la Iglesia y el Estado llegan a la misma conclusión de que toda ley es justa: en la Iglesia, porque no puede haber leyes injustas, que dejarían, si injustas, de ser leyes; en el Estado, porque todo lo que se impone en forma de ley, en tanto no se cambia, debe ser respetado como justo. A pesar de ello, la teoría jurídica y política no puede prescindir de la distinción entre legitimidad y legalidad, del mismo modo que no puede menos de advertir la posible contradicción con ellas de la lealtad privada.

La consideración de la posible contradicción entre legalidad y legitimidad se relaciona con el reconocimiento del derecho llamado natural, que es el núcleo más elemental de aquel derecho divino que presupone la legitimidad, y que, según una respetable tradición del pensamiento cristiano, se puede encontrar expresado en el Decálogo y el Evangelio, aunque una conciencia pura –un *"ojo lúcido"*, según el lenguaje evangélico (*Lc.* 11, 34)– podría adivinarlo por sí misma, es decir, sin la ayuda clarificadora de la Revelación y del Magisterio de la Iglesia. Ya se sabe que en torno a este tipo de derecho supraconvencional que es el llamado "natural" pueden encontrarse distintas maneras de hablar, pero la experiencia parece haber demostrado que cuanto más nos cerramos para admi-

tir la existencia de ese derecho, más fuerte se hace la necesidad de reaccionar de algún modo contra los abusos de un legislador omnipotente, y no sólo de un legislador oligárquico o monocrático, como el de algunos regímenes totalitarios, sino incluso democrático, salvo que caigamos en la divinización del *demos*. Pero sobre esto hemos de volver más adelante.

Aclarado así el concepto de legitimidad, podemos decir que poder legítimo es aquel que resulta conforme al derecho divino y a una tradición concreta de la comunidad respectiva que ésta reconoce como esencial de su identidad histórica, aunque, por su misma naturaleza contingente, no puede pretender nunca la misma objetividad y universalidad del derecho divino.

De este modo, también el análisis del concepto de legitimidad nos lleva a considerar la necesidad de una Teología Política. Es legítimo el poder mandado por Dios.

La Teología Política, aunque sea sin este nombre, es una disciplina tan antigua como el hombre, pues es imposible prescindir de Dios, aunque sea para negarlo –que es también una forma de Teología, aunque deteriorada–, cuando se plantea la cuestión de por qué hay que obedecer a otro hombre. Allí donde se trata de obedecer a quien pretende mandar, allí se asoma Dios como causa de tal subordinación. La dificultad está en conseguir una idea algo clara entre ese Dios omnipotente y el gobernante sólo relativamente poderoso; en el fondo, una cuestión de "causas", por lo que, cuando se quiere prescindir de Dios, en éste como en otros temas, no queda más remedio que

prescindir de la idea de causa; sólo que el pensamiento causalista es tan innato en el hombre, que no podemos prescindir de él más que de una manera forzadamente arbitraria: algo así como la pintura abstracta.

En tiempos recientes, la Teología Política ha sido objeto de una consideración muy aguda pero excesivamente concreta; en mi opinión, excesivamente limitada, a la vez que metafórica, pues sólo ha pretendido explicar ciertas formas de estructura política por el pensamiento teológico subyacente. Como ya he tenido ocasión de explicar en otra ocasión –no voy a insistir en ello–, una auténtica Teología Política no puede fundarse en analogías metafóricas entre la idea de Dios que exista en un determinado momento histórico y las formas políticas contemporáneas, sino que debe calar en un fundamento verdaderamente dogmático y de una manera universal y permanente. Este fundamento dogmático en que debe basarse una auténtica Teología Política es el Reinado de Cristo, como expresión actual, histórica, del Reino de Dios (o *"de los Cielos"*, según San Mateo). Éste es eterno, y se manifiesta en el tiempo como Iglesia, en tanto el Reinado de Cristo es esencialmente histórico, pues tiene por objeto la Creación, y abarca todo lo creado, incluso los demonios, que, evidentemente, no pertenecen al Reino de Dios.

Así pues, el núcleo principal de la Teología Política es el principio de que siendo Jesucristo el "Rey", no cabe en la historia, sobre los hombres *viatores* en esta Tierra, otro poder originario, otra soberanía, que

la de Cristo. Todos los llamados "soberanos", a pesar de su aparente majestad, sean reyes autocráticos o constitucionales, gobiernos oligárquicos o democráticos, no son más que delegados, que deben mandar en nombre de Jesucristo, y se les debe obedecer precisamente por esto: por la potestad que han recibido de Él.

Pero cuando nos planteamos la cuestión de saber quién debe mandar en nombre de Cristo Rey, es decir, quién es el gobernante legítimo al que se debe obedecer, se impone una importante distinción, bien conocida por el derecho público, que es la que hay entre la forma abstracta de designar al gobernante y la determinación concreta de la persona del gobernante actual. Esta distinción tiene relación con la que tradicionalmente ha reconocido el derecho público entre legitimidad de origen –lo que depende fundamentalmente de la estructura política constituida– y la llamada legitimidad de ejercicio; pero ambas instituciones no puede confundirse, pues la segunda no se refiere propiamente a la legitimidad de la forma institucional, sino al aspecto más propiamente personal. Sobre este segundo aspecto trataremos en el capítulo siguiente.

Lo primero –la forma abstracta de designar al gobernante– equivale a la cuestión de si hay una "forma de gobierno" más conforme a la voluntad de Dios que las otras. La respuesta, en principio, es negativa, y esta indiferencia del dogma entre las distintas formas de gobierno ha sido reconocida de manera general por los teólogos. Los argumentos en

pro de una determinada forma de gobierno no son lo suficientemente claros como para concluir en favor de una u otra. Montesquieu decía que el Catolicismo favorece la forma monárquica, en tanto el Protestantismo, la republicana. Esto no carece de todo sentido. En primer lugar, hay que reconocer que el Protestantismo, al reducirse a la *"sola Escritura"* y prescindir de la Tradición y del Magisterio permanente de la única Iglesia, parece postular la primacía de la ley escrita para el orden social y excluir los poderes personales soberanos; régimen éste de la pura ley que se ajusta mejor a la forma no-monárquica; en realidad, ése era el régimen que defendía Montesquieu, aunque, por cautela, lo disimulara con su teoría de una aparente división de poderes; sólo aparente, porque él mismo reconocía que el "poder judicial" era invisible y nulo, siendo los jueces simples aplicadores automáticos de la ley, y dando a entender que el respeto al poder ejecutivo personal era, como decimos, una simple cautela frente a la censura del monarca absoluto que a la sazón reinaba en Francia.

Por otro lado, he insistido muchas veces en explicar que el fundamento de la monarquía está en que se debe concebir ésta como trascendencia de una estructura social familiar y no individual, cuyo gobierno debe atribuirse a una familia dinástica, es decir, a un orden de sucesión hereditaria y no de accesión personal individual, que es lo propio de las repúblicas no-monárquicas. En fin, a veces, por una como analogía con la estructura de gobierno absoluto de la Iglesia, se cree poder deducir una preferencia de la Iglesia por

un gobierno monárquico para la sociedad civil; pero esto es pura estética, ya que la misma Iglesia no es monárquica, aunque esté gobernada, como Iglesia universal, por un Papa, ya que ni la estructura social de la Iglesia es familiar, sino individual, pues consta de individuos bautizados y no de familias, ni hay verdadera sucesión en el Pontificado universal, ni éste es absoluto, ya que el poder de los Obispos sobre las iglesias particulares es de un directo origen divino.

Así pues, no puede decirse que el dogma católico favorezca la forma monárquica, aunque, de hecho, la Iglesia, a lo largo de su historia, haya estado en una preferente relación con esa forma de gobierno para la sociedad civil. En contra de esa preferencia podría aducirse la necesaria benevolencia de Yahvé ante la pretensión del pueblo judío de darse reyes como hacían los pueblos infieles. Para el pensamiento profano, por otro lado, la preferencia por la forma monárquica es muy antigua, pues para teóricos como Aristóteles o Cicerón, que de él depende, la monarquía sería la forma óptima si no fuera por su labilidad, es decir, por la facilidad con que se corrompe en poder autocrático y "tiránico" en el sentido peyorativo que se dio a esta palabra; para Cicerón, sobre todo, la forma constitucional óptima es, por tanto, la mixta, que combina la potestad de un gobernante fuerte, la autoridad de un consejo de prudentes, y el bien del pueblo; pero la forma pésima es la democracia, porque se precipita prontamente en la anarquía. En la actualidad, el riesgo de degeneración tiránica de la monarquía no es tan probable como la corrupción de los

mismos reyes por la anarquía democrática y el poder sinárquico que subyace como gobierno realmente efectivo, y de ahí, desde nuestro punto de vista, la devaluación actual de la monarquía.

La Iglesia, en los casos de contradicción concreta sobre las formas de gobierno, no parece inclinarse por el mantenimiento de las monarquías, antes bien, al menos en los últimos tiempos, parece hacerlo a favor de la democracia republicana. Esta nueva inclinación, sin embargo, quizá esté condicionada por circunstancias contingentes, como son el hecho de que la monarquía de la Italia unificada se implantó en daño del Pontificado, la corriente democrática que se ha infiltrado en el pensamiento oficial de la Iglesia y, en relación con esto, la constante voluntad de mantener buenas relaciones con los gobiernos actualmente existentes. De ningún modo, sin embargo, puede decirse, como pretenden muchos, incluso investidos de cierta autoridad de magisterio, que la democracia sea algo cuasi-dogmático, al menos, como la forma de gobierno definitivamente defendida por la Iglesia.

Así pues, la conclusión debe ser perpleja, y, en consecuencia, se impone la convicción de que, cuando el pensamiento político tradicional en España se manifiesta como monárquico, esto, aunque pese a sus defensores, no puede afirmarse como consecuencia del dogma católico, ni siquiera de la doctrina predominante del Magisterio, sino como un rasgo propio de la identidad histórica de España, que presenta especiales dificultades en la actualidad por el deterioro, antes mencionado, de una democracia coronada.

Lo que sí se deduce del dato dogmático del Reinado de Cristo es que los que aparecen como "soberanos" temporales deben actuar, en todo momento, como mandados por ese poder divino originario. Ése era el sentido que tenía la antigua fórmula del poder de los reyes *por la gracia de Dios.* Con esa frase no se venía tanto a afirmar el carácter divino del poder real cuanto a subrayar la dependencia de éste respecto al realmente soberano de Jesucristo. Por ello, el renunciar a esa fórmula, más que un síntoma de humildad, viene a ser una forma de negar tal subordinación a Jesucristo Rey.

El Protestantismo, al alejar la presencia de Dios de la vida temporal, no empezó por negar la derivación divina del poder real entonces reconocida, sino que favoreció la idea de que ese poder era, sí, por voluntad de Dios –"Dios elige al Rey"–, pero que tal elección no tenía luego ya trascendencia alguna, de modo que el Rey elegido por Dios no tenía que gobernar como vicario divino, sino por su absoluto arbitrio: "Dios pone al Rey, pero el Rey pone la ley" es la fórmula del absolutismo. De este modo, entre Dios y la ley actual se interponía la voluntad omnímoda del Rey. Y este absolutismo derivado de la herejía protestante se transfundió fácilmente en los poderes democráticos que sobrevinieron en lugar de antiguas monarquías, con la agravación de prescindir totalmente del origen divino del poder, ya que la voluntad del pueblo vino a quedar divinizada, en sustitución de la voluntad de Dios.

En qué gran medida esta revolución democrática deriva de las doctrinas conciliaristas que se introduje-

ron en la Iglesia a causa del Cisma de Occidente, esto no puede explicarse aquí sin desviarnos de nuestro actual propósito, pero la causalidad también en esto es notoria. No es menos cierto, sin embargo, que en la misma doctrina de la Iglesia llegó a tener aceptación la idea de que el poder derivado de Dios pasaba al actual gobernante a través de la comunidad por él gobernada, podemos decir, el "Pueblo".

La noción de "pueblo" es antigua, y su historia compleja. Nos encontramos, por lo que a nuestra cultura occidental se refiere, con los tres elementos que son, para todo, el fundamento de esta cultura: la Biblia, el *Corpus Aristotelicum* (con los complementos del resto de la filosofía griega) y el Derecho Romano. Para este último, el *populus* es el conjunto de ciudadanos *(cives),* que son todos aquellos que llevan un apellido romano, estén donde estén, y se integran en la *res publica,* es decir, la comunidad unida por un derecho y una gestión común propios. Para el pensamiento griego, el *demos* es el conjunto de los que componen una determinada ciudad local, y de ahí la idea "moderna" de que el pueblo es la población de un Estado –como ciudad ampliada–; sólo que la identificación entre Pueblo y Estado resulta abusiva, y de ella depende el grave error de considerar que nada "público" hay que no sea "estatal", error contra el que se impone la necesidad de distinguir lo "social" de lo "estatal", porque, si no, nos quedamos sin entender por qué se habla de "espectáculos públicos", "venta al público" y también –lo que suele olvidarse– de universidades "públicas"

pero no "estatales". No podemos insistir en ello. En tercer lugar, el pueblo judío, que es el conjunto de los unidos por la Alianza con Yahvé, los circuncisos, el "Pueblo Elegido".

De una cierta combinación de estos tres elementos procede el uso nuevo que oficialmente hace hoy el lenguaje católico de *Pueblo de Dios*. Su origen más directo es judaico, pero no se trata simplemente de una de tantas herencias del Antiguo Testamento, pues ese uso es reciente, sino que depende de cierta tendencia de mímesis democrática-estatal, a la vez que de aproximación al Protestantismo. En efecto, si los protestantes hablan hoy de Pueblo de Dios, como los antiguos judíos, ello se debe a que ni unos ni otros forman una Iglesia, ya que sólo el Catolicismo reconoce que Jesucristo fundó una Iglesia visible, única y jerárquica. La personalidad jurídica, hoy, la tiene la Iglesia, y no el Pueblo de Dios, por lo que debe decirse que este término carece de significado jurídico, a pesar de que en los últimos tiempos se ha incurrido en el error de sustituir el adjetivo "canónico", para designar el derecho de la Iglesia, por el de *Derecho del Pueblo de Dios*. Por la misma congruencia que implica este cambio, es inevitable que se caiga en la posición protestante de negar un *Derecho de la Iglesia* y hablar de *Derecho Eclesiástico*, es decir, de un Derecho estatal para las distintas confesiones subordinadas al Estado. En este sentido, la experiencia de los canonistas españoles, influida por el protestante Sohm a través de la canonística italiana, es, deplorablemente, muy ilustrativa.

Por lo que a la sociedad civil se refiere, cabe hablar de "Pueblo" para designar la sociedad que hoy se organiza como Estado, en un sentido más similar al de *"demos* político" griego que al del *populus* de la *res publica* romana. Y, en este sentido, tiene cierto arraigo en el pensamiento católico la idea de que Dios da el poder al Pueblo y que luego éste decide quién lo va a ejercer personalmente, y cómo, es decir, con qué límites. Esta idea me parece muy imprecisa y muy fácil de degenerar en la consecuencia de que es el Pueblo quien da el poder a los gobernantes y no se limita a retransmitir el que ha recibido de Dios. Este giro del pensamiento sobre el origen del poder político es del todo análogo al del absolutismo que reconocía el origen divino del monarca, pero lo independizaba de su primera causa, que es Dios. Se llega así a un absolutismo democrático.

Resulta interesante observar cómo algunos católicos, fundándose precisamente en aquella doctrina que ve una derivación del poder proveniente de Dios a través del Pueblo, llegan a hablar de "soberanía popular", pero luego, cuando el Pueblo hace uso de esa soberanía, por ejemplo aprobando una ley contra el derecho natural, se indignan, sin darse cuenta de que ese abuso deriva de las premisas que ellos mismos empezaron por admitir. Así ha ocurrido recientemente en España con los que censuraron a cuantos, como yo, habíamos declarado la incompatibilidad de la "soberanía popular" con la ortodoxia católica, y luego se indignaron con la aprobación de varias leyes contra el derecho natural; aunque fueran "teólogos", la

Teología política no era su especialidad. La doctrina de la "soberanía del Pueblo" es así tan incompatible con el Reinado de Cristo como el absolutismo monárquico.

La raíz teológica del error democrático proviene de la confusión típicamente protestante, que concluye inevitablemente en el ateísmo, de que el *Deus absconditus* no es simplemente un Dios espiritual y "escondido", porque nuestros sentidos no lo pueden percibir, sino un Dios "ausente" –que está más allá de las estrellas, y allí se queda, como en el *Himno de la Alegría*–; un Dios que no se ocupa de las cosas humanas, y deja por ello al hombre en total independencia, lo que equivale, en último término, al "Dios muerto" de la filosofía moderna.

Sin embargo, decíamos, en esa intervención del Pueblo, es decir, de la sociedad gobernada, en la derivación de un poder divino, hay algo de cierto, pero que no debe entenderse de una manera tan simplista que acabe en puro absolutismo democrático. Para entender ese fondo cierto hay que acudir a esa distinción que es para mí el primer principio de toda teoría jurídica social: la distinción entre *autoridad* y *potestad*. La autoridad es el saber socialmente reconocido y la potestad es, precisamente, el poder socialmente reconocido; esta fundamental distinción es la que he tratado de significar con el aforismo "pregunta quien puede y responde quien sabe", pues, en efecto, sólo puede preguntar quien tiene potestad para hacerlo, y sólo puede responder quien tiene autoridad por su saber reconocido.

Esta distinción entre autoridad y potestad nos sirve ahora para aclarar cómo la potestad es un poder derivado de Dios, pero que requiere el reconocimiento de la sociedad. Por otro lado, que toda potestad que rija en la sociedad civil debe confrontarse con la autoridad, que puede refrendar sus actos o censurarlos, aunque carezca siempre de poder para ejecutarlos o impedirlos. En caso de contradicción de ese saber socialmente reconocido frente a los actos de la potestad, lo único que aquella autoridad puede hacer es vetarlos, es decir, declarar su improcedencia, aunque no pueda evitar directamente que se realicen tales actos. Este veto o declaración de "no deber ser" se expresa en castellano también como "prohibición", aunque, en latín, *prohibere* es precisamente impedir materialmente la ejecución de un acto, y *vetare,* en cambio, el decir que aquel acto es improcedente.

Así pues, la potestad de la sociedad civil deriva de Dios, pero requiere el reconocimiento social; mejor dicho, puede decirse que Dios manda gobernar como potestad legítima al que la sociedad reconoce como tal. El reconocimiento social es así una condición para la legitimidad del poder político, pero no su origen.

La cuestión está en determinar, respecto a la potestad política, en qué consiste el "reconocimiento social", que es siempre un dato de hecho, y, por lo tanto, muy contingente y variable, y también muchas veces dudoso. Es claro que el reconocimiento no puede reducirse a la legalidad actual, como si dependiera del reconocimiento de la ley a la que debe ajustarse la titularidad del poder; ni mucho menos debe

entenderse que el "reconocimiento" consiste en el consenso de una mayoría formalizada mediante una elección popular organizada.

Por tanto, los límites de legitimidad de la potestad son siempre, en cierto modo, irracionales, pues lo es el hecho mismo del reconocimiento. No es más racional el título que se funda en la ley que el de la victoria militar aceptada por la sociedad; ni el fundado en la sucesión dinástica que el que resulta de una elección popular. Todo depende del reconocimiento efectivo de un poder político establecido de cualquier manera, y puede ser efectivo aunque no conste que es mayoritario. En realidad, lo que más puede influir en este reconocimiento social que convierte el poder en potestad es el asenso de la autoridad, pero, siendo la autoridad, a su vez, algo no siempre determinable, este asenso puede ser muchas veces incierto. Indiscutiblemente, en los pueblos de tradición católica, la más influyente autoridad es la de la Iglesia, cuyo Magisterio se recibe como expresión de la Verdad, incluso cuando no se presenta como dogmáticamente infalible. Y es que, consistiendo la legitimidad sobre todo en la ley divina natural y siendo la Iglesia la intérprete universal de esa ley divina, la autoridad de la Iglesia respecto a la legitimidad del poder político no puede menos de tener un papel bastante decisivo. Así se explica que el asenso de la Jerarquía española determinara la legitimidad del poder de Franco incluso antes de que pudiera fundarse éste en la victoria militar, y que, en cambio, el poder de Hitler, incluso para un pueblo sólo muy parcialmente cató-

lico, viniera a carecer de ese reconocimiento que, en un primer momento, los mismos católicos le habían concedido, a pesar de que el poder de Hitler se hallaba fundado en un plebiscito decididamente favorable. Pero en esta cuestión, que, como decimos, es de hecho y no siempre de derecho, resulta imposible establecer reglas –que serían leyes– fijas y discriminatorias. Por lo demás, esta cuestión no es sólo institucional, sino también personal, y muchas veces exclusivamente personal, por lo que es más oportuno tratarla, en el capítulo siguiente, a propósito del tema de la obediencia al poder constituido, es decir, a la potestad.

Capítulo II

El deber de obediencia al poder constituido

En efecto, poder "constituido" equivale a poder socialmente reconocido, es decir, a potestad. Se trata, pues, de ver las condiciones para que una determinada persona pueda tener esa potestad, y, por ello, haya un deber moral de obedecerle, y en qué medida existe moralmente tal deber.

Como ya decíamos en el capítulo anterior, suele distinguirse, a este propósito, entre la legitimidad de origen y la llamada legitimidad de ejercicio. Y relativizamos el término al decir "llamada", porque, en realidad, esa "legitimidad" de ejercicio no es tanto una legitimidad habilitante cuanto la falta de una causa de inhabilitación sobrevenida; se trata, en realidad, de una ilegitimidad sobrevenida por el ejercicio abusivo de una legitimidad de origen; no de una nueva causa de legitimidad, sino de una causa de cese de la legitimidad de origen.

De entrada, la habilitación por el origen depende de aquellas causas del reconocimiento social a que nos hemos referido en el capítulo anterior, y, como hemos dicho ya, no se reducen tales causas a una legalidad preestablecida, pues muchas veces la legalidad

es la consecuencia de la previa constitución de un poder reconocido, y no su causa: es el mismo poder el que constituye la legalidad.

La distinción entre legitimidad de origen e ilegitimidad por el ejercicio no se da sólo a propósito del poder político, sino que se presenta de forma paralela, y, en cierto modo ejemplar, como criterio para determinar la pertenencia a la Iglesia y la adopción divina, con la correlativa dignidad de "hijos de Dios". Es claro que la legitimidad de origen del "cristiano" depende del Sacramento de su Bautismo, aunque éste haya sido administrado por un no-católico, incluso un no-cristiano, siempre que lo haya hecho con la intención de bautizar como lo hace la Iglesia. Este Bautismo no sólo convierte en cristiano al que lo recibe, sino también le convierte en hijo adoptivo de Dios, y, por ello, en partícipe de la dignidad del sacerdocio de Jesucristo (se entiende, el sacerdocio genérico de todos los cristianos y no el especial del ministerio, que requiere la ordenación sacramental). El carácter que da el Bautismo es indeleble, pero esa legitimidad de origen del bautizado puede verse afectada por una ilegitimidad a causa del ejercicio, que, sin anular aquel título originario, impide su efectividad; así los excomulgados quedan excluidos de la Iglesia militante aunque conserven su titularidad originaria, y los que mueren en pecado mortal quedan excluidos de la Iglesia triunfante. En este sentido, la dignidad de la adopción divina queda como impedida en su efectividad por esas causas inhabilitantes. No es necesario explicar aquí que, desde el punto de

vista jurídico, hay todavía una gran diferencia entre la excomunión y el pecado mortal, pues el pecado se sana por el Sacramento de la Confesión, en tanto la excomunión requiere un procedimiento sanatorio especial, ya que la Penitencia sacramental no es directamente accesible al excomulgado. Pero sobre esta materia –por lo demás, algo afectada por la nueva normativa, que no habla ya de *anatema* de la Iglesia–, no vamos a extendernos. Sólo nos hemos referido a la titularidad del cristiano para iluminar mejor el tema de la ilegitimidad por ejercicio en la potestad civil, pues se trata de un tema complejo, que puede aclararse algo por la analogía del planteamiento más diáfano acerca de la pertenencia a la Iglesia. No olvidemos que el paradigma de toda "comunidad" es la Iglesia, y por eso la doctrina de la personalidad jurídica ha sido, en la Historia del Derecho, un logro de la canonística, antes de que la hayan recibido los juristas seculares.

Si el reconocimiento que requiere el poder para ser potestad depende, en cuanto a su origen, del hecho social constituyente, sea legal o no, el reconocimiento que requiere esa potestad ya constituida para seguir siendo potestad y no quedar ilegitimada por el ejercicio depende del hecho social de rechazo del eventual abuso, lo que se manifiesta prácticamente en forma de insubordinación colectiva o sublevación. Para lo primero suele hablarse de usurpación; para lo segundo, de abuso de poder.

El hecho de la usurpación suele ser de detectación relativamente simple. En principio se manifiesta co-

mo acceso ilegal al poder, pues cuando no hay reconocimiento del poder legalmente adquirido, se trata propiamente de una sublevación contra la legalidad; pero, muchas veces, las usurpaciones ilegales son reconocidas por la sociedad, sin una expresa sublevación contra el orden legal establecido. La Historia está llena de usurpaciones reconocidas que deben ser tenidas como legítimas sin necesidad de un expreso cambio de la legalidad, pues éste, si ocurre, es después del reconocimiento de la potestad del usurpador, pero puede no sobrevenir; son, por ejemplo, tantos casos de hermanos, incluso ilegítimos, o no-hermanos, que usurpan la corona del sucesor legal. No hay que olvidar que el usurpador pretende, de algún modo, tener cierto derecho mejor que el titular según la ley. La *usurpatio,* en la terminología jurídica, se refiere al acto por el que un propietario interrumpe, incluso simbólicamente, la posesión de otro que podría llevarle a quedar expropiado por el transcurso del tiempo. El "usurpador" es ahí el titular de la propiedad, que la hace valer contra el simple poseedor. En relación con el poder, parece haberse invertido la relación, pero, de todos modos, el usurpador, incluso sin fundamento legal, pretende tener a su favor cierta legitimidad, aunque sea falsamente, pero que puede ser reconocida socialmente.

El tema del abuso del poder es mucho más complejo, y por ello resulta imposible concretar principios fijos. Puede, sí, consistir ese abuso en una infracción de la legalidad, pero no es ése el caso más frecuente, puesto que el que ya se halla constituido en

potestad suele tener cierta facilidad para establecer una legalidad que no contradiga el ejercicio de su propio poder.

En la tradición de la teoría política, este tema de la ilegitimidad sobrevenida se ha centrado en torno al tema de la licitud del tiranicidio. El tirano, en sus orígenes históricos, no era el gobernante que abusa de su poder, sino el que irrumpe, en un régimen constituido, gracias al apoyo popular –es un suceso típico de muchas ciudades griegas de la Antigüedad, en las que se expulsa de la ciudad a un gobierno oligárquico que se ha hecho insoportable–, pero ya en la teoría política helena, sobre todo por la caracterización de Aristóteles, vino a llamarse "tirano" al que, teniendo una legitimidad de origen, abusa del poder, ejerciéndolo en propio provecho y en contra del bien común: al fallar el reconocimiento de su potestad, ésta queda reducida a simple poder de fuerza. La pérdida de la legitimidad, por el abuso de su ejercicio, ponía al gobernante en una posición similar a la del usurpador, y podía ser muerto lícitamente, por una como extensión de la legítima defensa, que ampara al agredido que no puede ser defendido más que en virtud de su propia violencia. En el pensamiento católico esta licitud del tiranicidio no fue admitida de manera general, pero sí puede encontrarse mantenida en autores de la época de los Austrias. La dificultad, como es comprensible, está en cómo determinar objetivamente un abuso en el ejercicio del poder que pueda justificar una defensa tan extrema; ahí está el punto más débil de la doctrina, pero, en último térmi-

no, el reconocimiento social de tal defensa violenta es la que decide sobre su licitud, como en el conocido caso dramático de Fuenteovejuna, donde se evidencia la prioridad moral de la legitimidad –la legítima defensa contra un poder que se ha hecho ilegítimo por el abuso– sobre la legalidad, y la Historia antigua presenta muchos casos de glorificación del tiranicida como salvador de la patria. Si hoy esta doctrina del lícito tiranicidio parece anacrónica, ello se debe a que, en la Democracia, como veremos, el gobernante legal no es más que aparente y el verdadero poder reside en una instancia despersonalizada y oculta, inaccesible al tiranicida salvador.

La doctrina del tiranicidio, dentro de la moral política del Catolicismo, vino a ser como un expediente extremo contra el principio petro-paulino de acatamiento del poder constituido, aunque fuera éste contrario a los Cristianos. El mismo Nerón, que había de hacer mártires a los que defendían ese principio favorable al emperador, era un mandado de Dios para el gobierno del Imperio. Era el poder "constituido", reconocido socialmente por los súbditos romanos, aunque su ejercicio fuera totalmente contrario a la moral cristiana: como tal potestad, también los cristianos le debían obediencia. Y esto era así porque el rechazo de que pudiera ser objeto aquel emperador perverso por parte de los cristianos no era suficiente para desvirtuar el general reconocimiento de su potestad por parte de la sociedad romana de entonces. En cambio, cuando la sociedad se hizo comúnmente cristiana, el rechazo del tirano pudo

valer ya como no-reconocimiento que ilegitimaba el poder reinante, y, en consecuencia, pudo pensarse en la extensión de la legítima defensa, como remedio extremo contra el tirano.

Una mayor precisión sobre la conducta que puede justificar la legítima defensa contra el gobernante que abusa de su poder, que se ilegitima por el ejercicio abusivo de su poder, no es fácil, pero hay sí un indicio que puede orientarnos en este tema, y que se refiere al cumplimiento o no del mandato divino en el que se funda toda potestad.

Para una aproximación a esta cuestión debemos preguntarnos: ¿cuál es la finalidad esencial de la potestad? La respuesta puede ser ésta: mantener un orden social. La potestad que no cumple ese fin pierde su legitimidad, precisamente porque abusa de un poder que se le ha dado para un fin, como ocurre con todo mandato: incumplido el mandato, se pierde el poder.

Cabría pensar quizá que ese orden social que debe mantener la potestad para no perder su legitimidad, ha de ser un orden "justo". En mi opinión, esta pretensión de justicia es excesiva, y por una razón bastante simple: precisamente por ser formal. No quiero decir con esto que el gobernante no deba hacer justicia, sino que ese deber no es fácilmente controlable.

"Justo" quiere decir conforme al derecho, al *ius,* de la misma manera que *legitimus* era lo conforme a la ley, a la *lex.* Puede haber sí un juicio de justicia sin ley positiva que le sirva de guía, pero lo que es imposible es un juicio de justicia sin jueces. Y ya se comprende

que la cuestión está, como se ha reconocido desde hace siglos en teoría política, en ¿quién juzga a la potestad?

De este modo, volvemos a la distinción antes utilizada ya entre potestad y autoridad, y llegamos a la conclusión congruente con todo lo expuesto hasta aquí, de que sólo la autoridad puede juzgar a la potestad, pero esa autoridad no es todavía propiamente "judicial", ya que la autoridad de los jueces debe hallarse siempre apoyada en un sistema de potestad jurisdiccional, que imponga por la fuerza las sentencias de autoridad, ya que sin tal apoyo de coacción judicial, no habría propiamente actividad judicial efectiva. Sobre esto volveremos en el siguiente capítulo, a propósito de la necesidad de la violencia jurídica.

Así pues, a no ser que la potestad se limite a sí misma por un organismo judicial apoyado en un dispositivo de fuerza superior a ella misma, no cabe hablar de un verdadero juicio sobre la justicia o no del orden establecido. Y hay que tener en cuenta aquí que no se trata de legalidad o no de los actos de la Administración pública, referida eventualmente a una ley fundamental o "constitución", sino de la justicia del mismo orden total establecido por aquella potestad a la que se pretende juzgar.

Así pues, la justicia es sí un deber moral del gobernante que, mediante sus leyes y otros actos, mantiene un orden social, pero que, al no ser formalmente controlable, no puede considerarse como un fin esencial de la potestad mandada por Dios. Esto quiere decir que la estimación, por parte de la autoridad, de la

injusticia del orden establecido por la potestad, no puede tener más efecto que el de facilitar la pérdida del reconocimiento social de aquella potestad, y por ello inhabilitarla indirectamente como legítima, es decir, como tal potestad.

Cuando los Apóstoles decían que Nerón tenía potestad recibida de Dios, era porque no dejaba el emperador de mantener un orden, aunque fuera un orden que nos parece injusto, y la autoridad de aquellos Apóstoles no era, en aquellos momentos, suficiente para provocar un no-reconocimiento social de la potestad de Nerón. Del mismo modo, no pretendieron ellos abolir la injusticia de la esclavitud, sino que, respetando el orden en esa institución, se afanaron por aliviar la situación real de los esclavos. Habían de transcurrir siglos para que la autoridad de la Iglesia fuera suficientemente reconocida para hacer imponer legalmente la abolición de la esclavitud.

Podemos concluir, pues, que un orden social, aunque sea injusto, basta para considerar que la potestad cumple con su mandato divino especial, y que la posible injusticia de ese orden por ella mantenido sólo puede tener una relevancia de ilegitimidad cuando, por influjo de la autoridad, la sociedad deja de reconocer a la potestad que impone tal orden injusto.

Pero de la injusticia de un orden hay que distinguir el desorden. En efecto, el poder que no quiere o no es capaz de mantener un orden, queda por ello mismo ilegitimado: deja de ser potestad. En cierto modo, se da entonces una legítima defensa contra el mantenedor del desorden, un como tiranicidio lícito,

puesto que, quien detenta el poder sin mantener un orden, es un tirano. Éste fue el caso justamente del gobierno republicano que regía en España en 1936. Recordemos las palabras del Obispo Pla y Deniel que citamos en el segundo capítulo de nuestra *Retrospectiva: "... es una Cruzada. Fue una sublevación, pero no para perturbar, sino para restablecer el orden"*. La autoridad de la Iglesia declaraba así que aquel gobierno era ilegítimo porque no cumplía el fin esencial de mantener un orden. No se trataba ya de que fuera un orden injusto, sino de que no era en absoluto un orden. Muy distinto ha sido, más recientemente, el caso de Polonia, pues, aunque injusto, el gobierno comunista mantenía allí un cierto orden –como Nerón–, y no cabía negar la legitimidad de una potestad cuyo título era precisamente la victoria militar de 1945.

Pero no podemos terminar este capítulo sin una consideración que nos introduce en el tema del siguiente, y es ésta: la obediencia al poder constituido –y recordamos que lo es en tanto es socialmente reconocido como potestad– no implica una aceptación de todos los actos de esa potestad. Un poder puede ser reconocido a la vez que sus actos pueden ser no aceptados: se reconocerá o no las personas, y se acepta o no los actos.

Esta distinción principal entre reconocimiento de una potestad y aceptación de sus actos aparece claramente, en tiempos modernos, siempre que la Iglesia considera un deber de sus fieles el reconocer a un determinado gobernante del que se pueden esperar

actos injustos. Así, muy especialmente, cuando el Papa León XIII declaró la necesidad de reconocer la legitimidad del gobierno anticristiano de Francia, con profunda humillación de tantos católicos franceses que, como católicos monárquicos, venían oponiéndose a tal gobierno. Esta consigna pontificia, sin embargo, no implicaba la aceptación de todos los actos –empezando por el mismo orden legal– de tal gobierno, y que necesariamente habían de ser muchos de ellos ofensivos para la Iglesia y su doctrina. Como aquel gobierno mantenía un orden estable, aunque fuera injusto, debía ser reconocido como legítimo, como potestad, pero los fieles católicos debían oponerse singularmente a todos los actos injustos que aquel gobierno legítimo pudiera hacer.

Esta solución es sumamente importante para resolver tantos casos en que los fieles deben reconocer una potestad injusta. De hecho, se ha repetido en diversas circunstancias, y puede servir como módulo de conducta moral para cada caso concreto, sin necesidad de nuevas declaraciones del Magisterio de la Iglesia.

Con esta consideración final se nos plantea ahora la cuestión de la aceptación de los imperativos legales, que vamos a considerar en el siguiente capítulo.

Capítulo III
Los imperativos legales

Como acabo de decir, creo que una de las claves principales para la integridad de la libertad personal está en la no implicación, en la obediencia o acatamiento debido a la potestad, de una aceptación general de todos los actos de esa potestad. La esclavitud consiste precisamente en lo contrario: en no poder resistir a los imperativos de aquél al que se reconoce como dueño. Cuando el sometimiento político al poder constituido implica la aceptación de todos sus preceptos, eso quiere decir que se renuncia a la libertad. En la genuina doctrina cristiana, esa servidumbre a los poderes seculares resulta inadmisible, pues tan vinculante o más que el principio petro-paulino de obedecer al poder constituido es la reserva de que *"hay que obedecer a Dios antes que a los hombres" (Act.* 5, 29), y el Magisterio de la Iglesia ha recordado no hace mucho ese principio fundamental (*Dignitatis Humanae,* 11, *in fine*), aclarando que la resistencia lícita a la potestad no tiene más límite que los de la "*ley natural o evangélica*" (*Gaudium et Spes,* 74, donde parece olvidarse que la ley evangélica, en ese sentido de limitar la licitud de la resistencia, es ya de derecho

natural). A pesar de ello, esta licitud de la no aceptación de los actos de la potestad no aparece hoy suficientemente destacada.

La doctrina de los moralistas acerca de la obligación de cumplir las leyes civiles se ve viciada, en mi opinión, por la perspectiva concreta de la legislación canónica, que, como hemos dicho, no puede, en principio, hallarse en contradicción con la voluntad de Dios. Un subterfugio para salvar los casos extremos ha sido, entre los moralistas católicos, el recurso a la doctrina de la ley meramente penal, que es muy imprecisa, por cuanto parece reducir la licitud del incumplimiento a aquellos casos en los que el legislador no impone su precepto como deber moral. Naturalmente, un criterio de este tipo puede dejar sin efecto aquella doctrina, desde el momento en que podría quedar desplazada por el capricho del mismo legislador que enunciara cualquier ley como implicativa de un deber moral, y, aunque es paradójico, no faltan legisladores que, haciendo profesión de libertinaje moral, pretenden imponer deberes morales a sus súbditos.

Es verdad que, en la tradición de los reyes legisladores de la Cristiandad, sus preceptos se consideraban como reglas de moralidad vinculantes para la conciencia de sus súbditos, pero también que, en el proceso de progresiva tecnificación de la actividad legislativa, esa idea de la vinculación moral de los preceptos legales ha llegado a resultar anacrónica, y más en una época, como es la actual, y concretamente también en España, en que la potestad legislativa es declaradamente anticristiana.

En el progreso técnico de la legislación, ya desde la Antigüedad, puede observarse cómo del estilo imperativo moral, reflejado en la fórmula: *"que nadie haga tal cosa..."*, se pasa a la formulación hipotética más neutral de *"si alguien hace tal cosa..."*, seguida de la sanción correspondiente. Este giro que conocemos por la Historia del Derecho nos puede ilustrar acerca del sentido actual de los preceptos legales, que es éste: el legislador no pretende establecer nuevos criterios morales para la conducta de sus súbditos, sino que se contenta con señalar, para su aplicación –ordinariamente judicial– las correspondientes sanciones a determinados actos de aquéllos. Se trata así como de una generalización de la "mera penalidad" de las leyes. El legislador no censura ya como inmorales determinadas conductas, sino que se limita a señalar la correspondiente sanción oficial, sin entrar en la moralidad de aquéllas. Así, puede fijar una pena para el contrabando, que en sí mismo no es inmoral, en tanto no la fija para el adulterio, que sí lo es.

Quiere esto decir que la ley –y, al hablar de ley, entendemos cualquier precepto de la potestad– no es fuente de criterio moral, sino simplemente dispositivo de efectos sancionables, ordinariamente por el aparato judicial del Estado. La moralidad tiene, pues, otras fuentes, que, en una sociedad católica, deben buscarse en el Magisterio de la Iglesia. Dicho de otro modo: el súbdito no se halla moralmente vinculado a cumplir la ley si no es porque tal ley de la potestad civil coincide con un precepto de la moralidad proclamada por el Magisterio de la Iglesia.

Se argüirá contra esto que en una sociedad no católica, al faltar un criterio objetivo de moralidad y quedar ésta al arbitrio de la conciencia individual, las leyes pueden quedar totalmente alejadas de todo criterio moral. Así es, en efecto. La expresión más clara de esa pérdida de objetividad moral que produce el Protestantismo es la del imperativo categórico kantiano. Kant consuma la construcción más clara del subjetivismo protestante, congruente, por lo demás, con el subjetivismo metafísico de Descartes. Para éste, la existencia depende del pensamiento individual, y era congruente que acabara por reconocerse que también la moralidad depende de la conciencia personal. Así lo hace Kant. Su famosa regla de *"obra de modo que tu conducta sirva de regla general"* no es más que una descarada entronización de la conciencia individual sin ley objetiva. No hace falta mucha imaginación para comprender que, con este "imperativo categórico", toda objetividad moral queda arruinada, pues se prescinde, por principio, de la ley de Dios. El orden moral, por tanto, se hace imposible, y hoy podemos palpar las gravísimas consecuencias prácticas de esa fatal revolución filosófica kantiana.

En las circunstancias actuales, resulta ilusorio pretender volver a una moralidad objetivada por la ley civil. Se impone renunciar a ella como criterio de moralidad, pero, allí donde no hay una aceptación de otras fuentes de moralidad, resulta inevitable que la ley del actual y mudable legislador haga las veces de ellas. También en esta adjudicación de la Moral al criterio de la potestad podemos descubrir un claro

vestigio protestante: la ley escrita es la única fuente de moralidad, del mismo modo que la Escritura es la única fuente de la Fe: a sola escritura, sola ley. Por este proceso de secularización moral acabamos en la incongruencia de considerar inmoral el contrabando o la inobservancia del semáforo urbano, en tanto deja de serlo, como decíamos, el adulterio, la mentira, la blasfemia y, al menos de hecho, el terrorismo.

¿Qué queda, pues, de la antigua doctrina de que hay que obedecer las leyes que dicta la potestad?

Ante todo, recordemos la idea guía, fundada en el Magisterio de la Iglesia más que en la doctrina de los teólogos, de que acatar al poder constituido no implica tener que obedecer todas sus leyes. Esta reserva, después de todo, es el ya conocido recurso de nuestros virreyes de Indias cuando recibían instrucciones de su Cristianísima Majestad que, concebidas en España, resultaban inaplicables en América: *"se acata, pero no se cumple"*. Así, también hoy, cuando la potestad da leyes que contradicen la moralidad que nos llega por otras fuentes de autoridad. Claro está que la potestad, en último término, puede disponer de recursos para hacer cumplir esas leyes –sobre lo que hemos de tratar en el siguiente capítulo–, pero eso no es más que una consecuencia natural del conflicto entre la autoridad y la potestad: aquélla carece de fuerza para imponerse a la potestad. Pero ésta corre el riesgo de que una constante contradicción con la autoridad acabe por arruinar su reconocimiento social, y una vez que la sociedad no reconoce un poder político, éste puede mantenerse acaso como pura fuerza, pero deja de ser potestad.

Ahora bien, repetimos: ¿qué queda de la obediencia a las leyes? Lo que queda es una cuestión de prudencia. En otras palabras: aunque no exista un deber moral de cumplir todas las leyes, sí subsiste siempre el deber moral de no actuar con imprudencia, ya que la virtud de la prudencia es muy importante y, en cierto modo, la que preside las otras virtudes cardinales. Así, el cumplimiento de los preceptos de la potestad puede resultar moralmente obligado por razón de la prudencia, y esto por dos posibles razones. En primer lugar, porque el incumplimiento de las leyes, si no se justifica por otra razón moral, es siempre imprudente por contribuir, aunque sea indirectamente, a propagar el desacato a la potestad de la que aquellos preceptos emanan; en segundo lugar, porque el arriesgarse personalmente a sufrir la sanción por el incumplimiento puede también ser imprudente contra uno mismo. Por ejemplo, tomando el ejemplo que suelo tomar para ilustrar este tema, por ser, en mi opinión, especialmente ilustrativo: el semáforo. El hecho de pasar en rojo no es, en sí mismo, un acto inmoral, pero puede serlo por la doble razón que decimos: en primer lugar, porque se da mal ejemplo al infringir el precepto, y contribuir con ello al desorden; en segundo lugar, porque puede uno sufrir la sanción o, eventualmente, causar un daño físico. En ambos casos, es el deber de prudencia el que ha de ser tenido en consideración, y no un deber genérico de obedecer los preceptos de la potestad.

Hay, sin embargo, casos en los que el incumplimiento de lo preceptuado puede implicar un desaca-

to más general al orden establecido por la potestad, y, en este sentido, un como desacato a la potestad misma que lo estableció. Así ocurre, por ejemplo, cuando no se acepta una ley constitucional que ha de servir de fundamento, según la intención de la potestad constituyente, para todo el orden por ella establecido. No aceptar la ley constitucional, ¿es una no-aceptación de un acto de la potestad o un no-reconocimiento de su legitimidad? Así formulada la pregunta, puede parecer excesivamente teórica. Pero no lo es por la razón de que en un referéndum sobre la constitución no se admitiría el voto en contra, ya que, si así fuera, no se sometería la constitución a un referéndum; sin embargo, en toda votación, la voluntad del que emite el voto se refiere más al resultado de la "voluntad general" que a la propia opinión que determina el voto positivo o negativo. Es, en cambio, excesivamente teórica la pregunta por no incidir en un precepto concreto al que poder referir un claro desacato a un acto de la potestad que impone aquella ley. Por eso es mejor tomar como ejemplo un precepto constitucional singular como puede ser el del supuesto deber de todo ciudadano de tomar parte en el sufragio democrático.

El deber de votar: he aquí un tema muy central de la Moral política de hoy, en el que el magisterio episcopal no ha dejado de pronunciarse en la España anti-cristiana de hoy, invocando, aunque no sea expresamente, la doctrina del "mal menor". Sobre esta cuestión debo remitirme al reciente estudio de Julián Gil de Sagredo en el número 245-246 de *Verbo*

(páginas 557-580), que toma como punto de partida la posición de Ramón Nocedal frente a los católicos acomodaticios al régimen liberal de España, en los años 1905-1909.

Desde nuestro punto de vista, que coincide en las conclusiones de esta confirmación de la intransigencia de Nocedal, la participación en las elecciones implica, ante todo, una aceptación de los principios del sistema. Como hemos dicho ya, y hemos explicado en otras ocasiones anteriores, el voto se compone de una opinión –la opción personal– y un acto de voluntad, que no tiene por objeto esa misma opinión, sino –y esto es lo más grave– la aceptación del resultado del escrutinio. Quien emite el voto –sea electivo sea legislativo– viene a decir: "yo opino que esto es lo mejor, pero acepto y quiero lo que resulte del escrutinio". Ésa es la *volonté générale* del liberalismo. Es decir: votar es aceptar el sistema impuesto, como, en cualquier competición deportiva, el que toma parte en ella, aunque pugne por vencer, acepta las reglas del juego y acepta el resultado que declare el árbitro. Quien no quiera aceptarlo, no debe participar en el juego.

Así pues, también en esto lo que debe tenerse en cuenta es la consideración de la prudencia. Toda la cuestión del llamado "mal menor" debe plantearse como cuestión de prudencia, y, por tanto, casuísticamente, por las diferencias prácticas entre una actuación positiva o una abstención, como hemos dicho respecto a cualquier acto de la potestad. Sin embargo, es cierto que la actitud de abstención, perfectamente

lícita, tiene un alcance mayor, por cuanto equivale a una repulsa del orden establecido por el poder constituido. En otras palabras: no participar en el sufragio es una oposición, no sólo a un acto concreto de la potestad, sino a todo el orden establecido por ella. Con todo, no implica un desacato a la potestad misma, y, por ello, es lícita la abstención. Esto, aparte de que, como se dice conclusivamente en el estudio antes citado, *"la política del mal menor es la política del mal mayor"*, por los efectos actuales de la claudicación de principios que tal "política" siempre supone. Sólo por el afán de adhesión a las corrientes dominantes de un momento histórico puede explicarse la obcecación doctrinal que ha llevado a una declaración de autoridad que grava tan innecesaria e indebidamente la conciencia de los fieles con el nuevo deber de participar en las elecciones, cuando en otras ocasiones moralmente más apremiantes se optó por un desorientador silencio. En el fondo, sería como si se hubiese impuesto a los cristianos de la época de Nerón el deber de participar en los actos oficiales del culto imperial, siempre en virtud del "mal menor", porque, en efecto, el dominio del emperador romano era "menos malo" que la anarquía que podría ser la consecuencia de insubordinación contra el orden oficial de la época. Pero es claro que el deber de acatar la potestad de Nerón no conlleva el de aceptar el orden oficial por él impuesto, pues, como hemos recordado, hay que obedecer a Dios más que a los hombres, y no hay diferencia esencial entre la potestad de Nerón y la de los nuevos gobiernos democrá-

ticos, cuyo anticristianismo es, desde luego, mucho menos disculpable que el del ignorante Nerón.

Pero incluso estas no aceptaciones de actos singulares de la potestad que implican una repulsa más general del orden establecido por ella no tienen todavía aquella nota de violencia que convertiría tal acto de resistencia a la potestad en una sublevación propiamente dicha. Ahora deberemos tratar de la sublevación, para lo cual es necesario aclarar la relación entre violencia y orden, y concretamente de la violencia contra un determinado orden establecido por la potestad.

Capítulo IV

La violencia, esencial para el orden

Si podemos hablar de orden es porque el Hombre es capaz de desorden, e incluso se halla relativamente inclinado a él, ya que el Pecado Original introdujo el desorden en su naturaleza; así, el desorden, y concretamente el pecado, que es el prototipo del desorden, es algo en lo que el hombre "cae", y de lo que debe levantarse por la fuerza que le procura su razón. Esta fuerza que contradice y supera el desorden puede llamarse violencia.

Hay que admitir que el Hombre debe superar su propio desorden mediante la violencia que se hace a sí mismo. Aunque desorden parece ser una degradación de orden, en realidad, lo cierto es que el orden es la superación virtuosa del desorden, y, como superación, el instrumento de la perfección humana. Ése es el sentido del dicho bíblico de que la vida es *"una perpetua guerra"* (*Job* 7, 1) y el sentido del aserto de que Jesucristo ha venido a traer la contradicción (*Lc.* 2,34 y 12,51) y la espada (*Mt.* 10,34).

Lo que es cierto en el orden de la permanente lucha personal contra el propio desorden lo es también respecto al orden social: también la sociedad, en

su conjunto, debe ejercer una cierta violencia sobre sí misma para que se mantenga en ella un orden, y no permanecer caída en el desorden. No hay orden posible sin violencia.

Si la violencia se entiende frecuentemente como fuerza contra el orden, esto se debe a que se olvida que ese orden, a su vez, es el resultado de una violencia. Hay así dos sentidos en la palabra violencia: la de fuerza que impone un orden frente a un espontáneo desorden, y la de fuerza que descompone un orden; la confusión se agrava por el hecho de que, a veces, la fuerza tiene que descomponer un orden para imponer otro orden distinto que quien la ejerce considera como un bien superior.

Hablamos de "violencia" y no simplemente de "fuerza" precisamente porque la violencia es, en castellano, la fuerza que se opone a algo. En latín, sin embargo, la palabra *vis* vale tanto para fuerza como para violencia incluso ilícita; así, la frase *vis ac potestas,* como endíadis, significa la virtualidad natural de una cosa, pero la *vis* muchas veces se entiende también como violencia ilícita. En el mismo lenguaje jurídico nos encontramos con *vis* como equivalente de derecho (*ius*), por ejemplo, en la expresión *vim-dicare* de la acción procesal sobre las cosas a las que uno tiene derecho, pero también con *vis* en el sentido peyorativo de violencia ilícita, por ejemplo, cuando se trata de la expulsión indebida de la posesión de una finca; porque también desde el punto de vista jurídico la *vis* puede ser constitutiva del orden jurídico o perturbadora de ese orden. Hay en esto una analogía

con la palabra "mundo", pues el *mundus* –el *kosmos* de los griegos– es el resultado de una creación divina ordenada, pero también se usa "mundo", en el lenguaje cristiano, para aludir al desorden propio de la naturaleza caída, y por eso se une el Mundo al Demonio y a la Carne como los tres enemigos del alma.

El derecho, como declaración de lo que es justo, es un producto de la autoridad; en ella no interviene fuerza actual alguna, pues carece de toda violencia, pero esa declaración no podría integrarse en un verdadero orden jurídico si no se hallara reforzada por un dispositivo jurisdiccional de la potestad capaz de hacer violencia para conseguir la aplicación del derecho. Esto es lo que se quiere decir cuando hablamos de la coacción o coercibilidad (que es la coacción posible) como nota esencial del orden jurídico. Así, el orden jurídico puede ser violado, pero él mismo es el resultado de una violencia constituyente y permanentemente ejecutiva.

La definición tradicional de la justicia como voluntad constante y permanente de dar a cada uno lo suyo, todavía no alude a esa nota de violencia que debe tener un verdadero orden de justicia. El contenido de ésta –lo suyo de cada uno– no proviene de la justicia misma como pura voluntad, sino de la ciencia de la prudencia del derecho, o jurisprudencia, que es la que sabe discernir eso que se debe dar a cada uno; pero se requiere, además de esa declaración de autoridad, que es la jurisprudencia, y de la voluntad de realizarla, que es la otra virtud de la justicia, un dispositivo de violencia para imponerla. Por eso es

interesante ver cómo el dulce y manso San Francisco de Sales, comprendiendo esta necesidad de una violencia que haga cumplir el orden de la justicia, añade la nota de "fuerte" en esa definición, cuando dice "*la voluntad constante, permanente y fuerte de dar a cada uno lo suyo*".

Así es: sin una posible violencia que lo imponga, no puede haber un orden propiamente dicho. Todo orden presupone una violencia constituyente y ejecutiva, aunque también pueda ser este orden subvertido por una violencia contraria.

El que todo orden requiera la violencia para existir conlleva algo mucho más grave, y es que quien impone ese orden debe ser más fuerte que el que intenta incumplirlo o subvertirlo. En otras palabras: que es natural que tenga la potestad el más fuerte, de modo que el más débil deba obedecer y no mandar. Este principio, de que debe gobernar el más fuerte, es algo que resulta intuitivamente natural. Después de todo, cuando se dice, en la doctrina democrática, que debe gobernar la mayoría –más exactamente, quien tenga el apoyo de la mayoría–, esto se funda exclusivamente en la presunción de que los que son numéricamente más son más fuertes que los que están en minoría. Parece algo brutal, pero es real, y profundamente natural y conveniente, pues el gobierno del débil siempre tiende a ser más opresivo que el gobierno del fuerte.

Es una experiencia universal que quien tiene miedo por ser consciente de su debilidad, al hallarse inseguro de su potestad, suple este déficit con dispositivos supletorios de violencia prestada, que le hacen

más injusto y temible. También los que hicimos la guerra sabemos que muchos excesos son producidos por el miedo, pero esto que puede parecer anecdótico no es más que una manifestación particular de ese otro principio más general, según el cual el gobernante fuerte es más clemente, justo y seguro que el débil, que se halla dominado por el miedo. También en el mundo animal parece darse este fenómeno de que la excesiva agresividad de las fieras puede depender de su miedo, aparte ese natural instinto de supervivencia que les lleva a ser depredadores de otros animales más débiles; y eso explicaría que algunas especies aparentemente pacíficas sean, en sus luchas entre los congéneres, las más crueles, como sucede, al parecer, con las palomas. Quizá el gran secreto de la bondad de nuestros antiguos reyes estuviera precisamente en esta ausencia de miedo, en la seguridad que tenían de su potestad; del mismo modo que la *pax Romana* se impuso, en la Antigüedad, por la gran seguridad del aparato imperial romano, que, por ejemplo, aplastaba el terror de unos cuarenta conjurados contra la vida de San Pablo con una guardia de cuatrocientos soldados de a pie y de a caballo (*Act.* 23, 23 y ss.). ¡Qué gran seguridad la de ser gobernado por el que es realmente más fuerte! Porque la eventual defensa del débil frente a la potestad no debe buscarse en un expediente siempre insuficiente de fuerza, sino en la razón de la autoridad que limita con su saber a la potestad. Esa ha sido la gran misión de la Iglesia, que, con su superior autoridad, ha defendido al débil a través de los siglos.

Esta necesidad que tiene el orden de contar con una violencia, no sólo constituyente, sino defensiva, tiene una manifestación muy concreta en la licitud del uso de armas.

¿Qué son las armas? Las armas son la prolongación y suplemento de nuestros brazos, y, concretamente, de nuestras manos. La mano ha sido siempre el órgano que simboliza el poder humano, ya que la operatividad del hombre tiene siempre como más inmediato instrumento sus brazos y las manos con que esos brazos terminan. Así como las piernas sirven para huir –y también para seguir dócilmente el recto camino–, los brazos sirven para trabajar y agredir. Tanto para una función como para la otra, el ingenio humano ha inventado objetos complementarios que prolongan la operatividad de los brazos y manos: los instrumentos de trabajo y las armas bélicas o venatorias. Las armas potencian, pues, la fuerza dominadora del hombre, su capacidad defensiva y también su agresividad.

El progreso de la civilización se ha caracterizado por un creciente control social de ese complemento de la violencia personal. En la medida en que la sociedad fue asumiendo la defensa colectiva de los hombres, sea en su lucha contra animales, sea contra enemigos humanos, el hombre singular fue perdiendo la razón de disponer de armas. De este modo, la violencia suma que requiere el orden se fue reservando institucionalmente a los órganos sociales de defensa. Lógicamente, el hombre singular perdió la necesidad del uso de las armas, y éstas quedaron reservadas a

aquellas instituciones sociales encargadas oficialmente de la defensa: el Ejército frente a los enemigos exteriores, la Policía frente a los interiores de la sociedad. Sólo con fines muy secundarios, como el de la caza deportiva, se pudo justificar entonces la tenencia de armas por los particulares. Si en algún país se ha mantenido el principio de una libre tenencia de armas por el "pueblo", esto no deja de ser una aberración, aunque tenga su explicación histórica en el hecho de una ya primera ocupación privada de la tierra, que ha caracterizado el talante competitivo de sus gentes.

Pero la reducción de la tenencia de armas a los órganos sociales de defensa no es una simple manifestación de la pacificación natural de un pueblo civilizado, sino que afecta muy esencialmente a nuestro tema de la posible violencia contra el orden establecido. En efecto, ya hemos dicho que el deber moral de acatar la potestad –el poder constituido– no se refiere a los actos concretos de su gobierno, pero la eventual resistencia frente a esos actos concretos tiene un carácter pasivo, de no-obediencia, y, por ello, nunca puede requerir el uso de las armas. Éstas, en cambio, son necesarias cuando no se trata ya de desobedecer un determinado imperativo de la potestad, sino de desplazar a esa potestad y subvertir el orden por ella impuesto. Para ello hace falta ya una violencia armada, lo que presupone un uso de las armas contra la reserva de su uso por los órganos oficialmente competentes para utilizarlas en defensa de la sociedad en general y de los miembros que la componen en particular. A esto nos referíamos con el

término sublevación. Ésta supone el uso de armas contra la potestad legalmente competente para el uso exclusivo de ellas. Se trata entonces de subvertir una situación de poder en su total integridad.

La cuestión que se nos plantea a propósito de la sublevación es ésta: ¿cuándo es lícita la violencia de una sublevación armada?

Ya hemos dicho que, siendo el mantenimiento de un orden –aunque sea injusto– el fin primario de la potestad, puede quedar ésta ilegitimada cuando la sociedad comprueba que la potestad no puede o no quiere mantener un orden. Ante ese vacío de potestad no puede menos de resultar lícito el intento de un grupo social que pugna por desplazarlo aunque sea con las armas: es un caso de legítima defensa contra la anarquía. Pero es más complejo el caso de una sublevación contra el orden establecido que se considera injusto. Tal sublevación debe ser armada, pues contra quien detenta las armas no puede hacerse una sublevación que no sea también con armas. Tal sublevación armada, en principio, es ilícita, porque –repetimos– la potestad debe ser respetada, y sólo cabe contra sus actos singulares una desobediencia pasiva, según las reglas de la prudencia, como antes se ha dicho. Sin embargo, la legitimidad o no de la sublevación sólo puede determinarse *ex eventu.* Si tal sublevación armada prevalece, esto ha venido a demostrar que la potestad era más débil que su adversario, y, por ello, que no merecía seguir siendo potestad. La fuerza vencedora en la contienda viene entonces a quedar legitimada por la victoria de las armas, aunque ini-

cialmente su alzamiento fuera ilegítimo. A esto aludía la doctrina escolástica cuando ponía como una de las condiciones para la licitud de la guerra la expectativa fundada de victoria. Tal expectativa puede ser muy subjetiva, y sólo permite un juicio moral de intenciones, pero que se puede objetivar por el resultado. En efecto, si tal sublevado es vencido por la potestad contra la que se subleva, ello es prueba de la definitiva ilegitimidad de su intento, y la represión implacable de tal sublevación es del todo correcta.

La cuestión, sin embargo, tiene otro carácter cuando la sublevación es propiamente militar, es decir, de todo el Ejército o de una gran parte de él. Porque el Ejército es precisamente el órgano oficial para la defensa armada del pueblo. No se trata entonces de sublevación armada contra la potestad detentadora de las armas, sino de un alzamiento en ese mismo órgano de la defensa armada contra el poder al que, en principio, debe obedecer. Para esclarecer la cuestión de esta sublevación militar conviene determinar previamente cuál es la función propia del Ejército dentro de la comunidad a que pertenece. En otras palabras: ¿qué es lo que el Ejército debe defender?

En mi opinión, repetida ya en varias ocasiones, la función propia del Ejército es la de defender la integridad constitucional de esa comunidad: el Ejército es el defensor de la Constitución del Pueblo. Sólo él puede serlo, precisamente porque el Ejército no es el Pueblo, sino un órgano exterior a él, y porque sólo él dispone de capacidad para una violencia armada organizada. No cabe pensar que un Tribunal Consti-

tucional pueda ser el defensor de la Constitución, porque, aun admitiendo que tal Tribunal no es propiamente un órgano de autoridad judicial, sino de potestad política, como efectivamente suele ser, carece, sin embargo, de la fuerza de las armas: es un órgano de la misma Constitución, que debe ser defendido como ella y no puede defenderla. Pero hay que tener en cuenta que esa Constitución que el Ejército debe defender no es la accidental ley constitucional, sino la Constitución auténtica de un Pueblo, aquélla que, en cierto modo, se integra, como algo inconmovible, en el derecho natural de ese pueblo. De ahí que los criterios de pura legalidad no sirvan para determinar el concepto de Constitución que el Ejército debe defender. Así, es el propio Ejército quien, en último término, puede hacer tal determinación, y esto no es más que el reconocimiento del hecho real de la debilidad de un poder que no cuenta con la fuerza de su propio Ejército.

En esa función defensiva se combinan dos virtudes tradicionalmente esenciales del Ejército: la disciplina y el honor. Por la disciplina, el cuerpo militar se halla jerárquicamente organizado y actúa con rígida coherencia, sin la cual sería nula su eficacia. Por el honor, el Ejército debe atender siempre a ese alto cometido de defender la integridad constitucional de la comunidad que tiene encomendada. El conflicto entre las dos virtudes puede darse, y se da, en la experiencia histórica de ese órgano de defensa constitucional. Es claro, repetimos, que no se trata de defender la Constitución escrita que pueda tener

accidentalmente aquella comunidad, sino una Constitución natural más permanente, la legítima de un Pueblo, que puede resultar de difícil concreción, pero que, evidentemente, puede hallarse en contradicción con la legalidad. También aquí, la legitimidad de tal sublevación armada dependerá del éxito, como hemos dicho que sucede en una sublevación armada contra el mismo Ejército dócil a la actual potestad. De hecho, en estos casos de sublevación militar, como fue el de nuestra Cruzada del 36, no deja de haber un sector del Ejército que sigue subordinado a la potestad legal, y, por tanto, sólo el éxito de esa contienda interna puede determinar cuál de los dos sectores ha defendido la integridad constitucional de la comunidad que tenía encomendada. Pero en el caso de nuestra Cruzada no se trataba de una contienda interna del defensor natural de la Constitución, el Ejército, sino de una legítima defensa frente al vacío de un poder, por lo que la sublevación militar, aunque no de todo el Ejército, fue legítima desde un principio, pues contra la ausencia de orden la causa del que trata de imponer uno es legítima, independientemente del éxito. La victoria de esta causa fundó la legitimidad del nuevo orden, pero la sublevación fue legítima por sí misma precisamente porque no existía orden alguno, sino un simple poder que no merecía el nombre de potestad.

Parte tercera

PROSPECTIVA

Capítulo I

La unidad del mundo

En la primera parte hemos recordado brevemente unos datos históricos sobre la Cruzada y su resultado; en la segunda tratábamos de exponer en términos generales la legitimidad de la violencia que supera el desorden; en ésta última vamos a indicar cuál podrá ser, en nuestra opinión, el rumbo político del mundo futuro. Para ello, hemos de plantearnos el tema también dentro de un marco universal, y de un modo necesariamente teórico, ya que no se trata solamente de datos reales, sino, sobre todo, de una interpretación prospectiva.

Que no se pueda aislar a España del resto del mundo al tratar del futuro parece evidente, pues partimos de una realidad actual, que es la unidad del mundo.

El mundo fue creado por Dios como uno. Aunque el relato bíblico nos presenta distintos momentos de la Creación, seguidos por un momento final de descanso, esto depende de las condiciones humanas del narrador y del lector al que el texto se destina, para quienes la divisibilidad del tiempo es algo insuperable, a la vez que de la finalidad moral que tiene para

el hombre de todos los tiempos la idea de que cualquier operación debe seguir un orden y de que dentro de ese orden necesario entra el precepto divino natural de un descanso al séptimo día; para destacar este séptimo día de descanso era necesario descomponer la creación única en los seis días precedentes. El orden intrínseco de la Creación de un todo armónico, como es el *kosmos* o *mundus* en su sentido positivo, se proyecta aquí, para la inteligencia humana receptora del mensaje divino, en forma de orden temporal en el proceso creativo. Pero esta adaptación a la inteligencia temporal del hombre no significa que el mundo no sea, en su origen, una unidad, y no un compuesto de varias creaciones sucesivas.

Lo que corrompió la unidad armónica del mundo fue el hecho histórico del Pecado Original. A partir de ese momento, no sólo el orden de todo lo natural quedó afectado por un cierto desorden –no absoluto, pues podemos seguir admirando la coherencia de la Naturaleza–, en referencia sobre todo al hombre, caído de su primera perfección, aunque con reservas suficientes para superar en parte el desorden que su pecado introdujo en la Creación y principalmente en él mismo. Todo el esfuerzo virtuoso del Hombre se endereza a la recuperación de un orden establecido por Dios, y de ahí que ese orden esforzadamente restaurado, aunque no alcance por sí mismo la perfección, tienda, sin embargo, a la unidad originaria y, en este sentido, se pueda hablar de perfección. Esta perfección no puede ser consumada en esta vida, sino alcanzada, por la gracia divina, después de la muerte,

en "otro mundo", puesto que en "este mundo" no cabe la perfección. Es el don gratuito de la gracia divina el que permite anticipar potencialmente esta perfección actual y el efecto de esa gracia de perfeccionamiento esforzado conduce a la unidad con Dios, que es la santidad. En este sentido, la unidad perfecta es la santidad: el hombre que se esfuerza por lograr esa unidad, puede alcanzar la gracia divina de la santidad. Porque el único que puede santificar es Dios, pues sólo Él es santo, pero el hombre que ofrece a Dios su esfuerzo, que consagra o sacrifica ese esfuerzo, debe esperar que Dios lo santifique. Ésta es la diferencia entre lo sagrado y lo santo: sagrado es lo que el Hombre ofrece a Dios, y santo es lo que es de Dios, y, por tanto, también lo que Dios acepta como bien consagrado. *"Sólo Dios santifica: el Hombre sólo sacrifica"*. Si hablamos de "santificar" los mismos hombres, es por abreviar, en vez de decir sacrificar algo para que Dios lo santifique; así, por ejemplo, "santificar las fiestas" quiere decir ofrecer sacrificialmente –ante todo, participando en el Santo Sacrificio de la Misa, que es "santa" por ser acción de Jesucristo y no humana– los días festivos.

¿Qué es lo que el Hombre puede sacrificar, es decir, ofrecer a Dios con la esperanza de que Dios lo santifique y llegar a ser él mismo santo? Su servicio.

El servicio que el Hombre puede ofrecer a Dios es, ante todo, el culto que le rinde –y ése es el sentido más estricto de "liturgia"– de muy distintos modos, y muy principalmente, como acabamos de decir, con la participación en el Sacrificio de la Misa, pero también

con su oración privada. Este servicio es directamente sacrificado a Dios, y es un error protestante muy conocido el haber reducido los restos de liturgia que ellos conservan a un servicio destinado a los hombres, algo así como un "servicio público" de religión.

Naturalmente, además del servicio directamente ofrecido a Dios los hombres deben ofrecer todas sus otras actividades, que son en servicio de los otros hombres o incluso de uno mismo, porque, por ejemplo, la misma higiene personal o la nutrición, que van directamente destinadas a uno mismo, son servicios santificables. Pero, sobre todo, entra en el concepto de servicio a los demás el del trabajo que cada uno rinde. Sin embargo, el concepto de trabajo es excesivamente estrecho, pues parece reducirse al que exige un esfuerzo físico y, además, tiene un valor económico. Con este sentido tan reducido, el poeta y la carmelita, la madre de familia que acuna a su hijo y la niña que cuida, haciendo calceta, las vacas de su padre, el jubilado que permanece pasivo como portero en su garita y el que enseña gratuitamente a otros, el filósofo y el obispo, etcétera, no serían "trabajadores"; de hecho, cuando se habla de "trabajadores" no suele incluirse a los que no realizan un trabajo activo, sobre todo manual, y remunerado. Por eso, es preferible hablar de servicio en vez de trabajo. Así, el hombre, se santifica por su servicio, es decir, sacrifica su servicio para que Dios lo acepte y quede por ello santificado el servicio, y el mismo que lo hace.

En esta sustitución de "trabajo" por "servicio" hay algo que me parece puede ser de interés para la orga-

nización de la sociedad del futuro, y por eso no me ha parecido ocioso detenerme brevemente en el tema. Se trata de lo siguiente: la exaltación del trabajo ha sido un modo de liberar al trabajador manual –el que hacía los "trabajos serviles", las *operae serviles* que se prohibían hacer en las "fiestas de guardar"– de su ancestral servidumbre, pero, con ello mismo, se ha venido a crear una clase en cierto modo privilegiada por esa nueva liberación, hasta el punto de que el marxista ha llegado a descalificar a los no-trabajadores como "burgueses" que no merecen vivir, como personas "sin valor". En cambio, la exaltación del "servicio" puede significar aquella situación de subordinación a los demás que, después de todo, corresponde al precepto evangélico de *"servir más que ser servido"*. En otras palabras: con la exaltación del trabajo se ha venido a abolir la esclavitud, y con la exaltación del servicio se ha venido a dignificar, no ya la esclavitud como situación social, sino la relación de servicio que antiguamente correspondía a los esclavos: en este nuevo sentido, todos debemos ser servidores de los demás. Y, al mismo tiempo, se sublima esta relación de servidumbre con la unión de tal servidumbre con la que indiscutiblemente hemos de tener respecto a Dios. Así, también el precepto de amar a Dios sobre todas las cosas, y al prójimo como a uno mismo, se puede entender como un deber de servicio, sea de piedad filial respecto a Dios, sea de caridad fraterna respecto a los otros hombres. Y ese Amor es precisamente la expresión más cabal de la unidad: unidad con Dios y con todos los hombres.

Porque, ¿qué es el Amor? Esta pregunta nos exigiría una explicación excesiva para esta ocasión, pero baste decir aquí que, en mi opinión, el Amor es la voluntad de unir la perfección de otra persona a la propia. Como se trata de una relación personal, esa perfección personal que se quiere determina muy distintas modalidades de Amor, pues iría contra la perfección el pretender que fuera siempre igual. Debemos amar a Dios sobre todo, pero tampoco puede ser el mismo nuestro Amor a los hijos que a los vecinos, a la propia mujer que a la ajena, al amigo que el enemigo, etc. ¿Cómo puedo yo, por ejemplo, amar a una monja? Queriendo su perfección virginal como incentivo para mi propia castidad matrimonial y procurando que ella vea reflejada en mis ojos la imagen de su propia y por mí amada perfección. ¿Cómo puedo amar a un gobernante? Queriendo contribuir con mi colaboración a la perfección de su gobierno y mostrándole con mi propia conducta cuál me parece que debe ser esa perfección de su gobierno. Y así sucesivamente. Ese camino del Amor parece ser el de la santidad.

El desamor es la ruptura de esa unidad de perfección. La Historia nos muestra la reliquia social del Pecado en forma de no-unidad o desunión, pero el supranatural perfeccionamiento del Hombre le lleva, también en el orden de su coexistencia social, a buscar una unidad. El problema está en discernir cuándo esta unidad es aceptable para Dios o no, porque es evidente que una unidad contraria a la voluntad de Dios no puede ser consagrada o sacrificada, y por ello tampoco santificada.

La idea guía para entender esta diferencia entre la unidad santificable y la no santificable está en la unión matrimonial. Por derecho natural, la unión propiamente matrimonial es santificable, y por eso Jesucristo la elevó al rango de sacramento. El matrimonio es esencialmente la unión plena y estable de un hombre y una mujer con el fin natural de la procreación y educación de una prole. Lo que el sacramento añade a esta unión aceptada por Dios es una gracia especial para las personas que contraen esa unión, y por eso no es equivocado decir que el fin principal del sacramento del matrimonio es la santificación de los cónyuges; todos los sacramentos tienen el fin sobrenatural de la gracia, y el matrimonio, presuponiendo siempre su fin natural, que puede fallar por causas involuntarias, no puede menos de tener también ese fin sobrenatural de santificación. Cuando, en cambio, la unión de un hombre y una mujer no es plena y estable, ni aspira a su fin natural, sino a satisfacer el egoísmo individual de la pareja, aquella unidad no sólo no es santificable, sino que tampoco es indiferente, sino contraria a la voluntad expresa de Dios, y, por tanto, es un grave pecado.

Hasta tal punto es el matrimonio un punto de referencia válido para discernir la unión santificable de la que no lo es y puede constituir pecado, que para explicar la trascendencia social de la unión misteriosa de Jesucristo con la naturaleza humana, se presenta a aquélla por analogía del matrimonio: de Jesucristo con la Iglesia por Él fundada. Es claro que la unión de Jesucristo con su Iglesia es santa, y por eso deci-

mos que la Iglesia es *"una y santa"*. Cuando se pierde la noción de la real naturaleza de la Iglesia –su unidad y su origen divino–, el pluralismo de las otras organizaciones religiosas hace imposible, no sólo la unidad, sino también la santidad. Por eso los protestantes, al renunciar a la unidad, tienen que negar la santidad que proviene de la histórica constitución divina, pero también tienen que renunciar a tener "Santos". Es lógico que una sociedad que ella misma no es santa no pueda procurar la santidad de sus miembros.

Y esta Iglesia, precisamente por ser única –como la esposa en el matrimonio–, ha de ser universal. Se deduce de ahí que la Iglesia es una sociedad santa universal, "católica". Pero se puede decir más: es la única sociedad universal realmente santa. Las otras sociedades que pretenden ser universales podrían acaso ser indiferentes, pero el hecho es que suelen ser contrarias a la voluntad de Dios, y, por ello, constituyen pecado, concretamente un pecado de orgullo. Esto es muy grave, porque quiere decir que la unidad, por sí misma, no es siempre buena, sino que puede ser reconocidamente mala, lo mismo que una unión conyugal ilegítima. Correspectivamente, la no-unidad, que podemos llamar pluralismo, no es siempre reprochable por sí misma, sino que muchas veces es querida por Dios. Y del mismo modo que es abusivo considerar que toda unidad es buena por sí misma, así también el pluralismo no es siempre malo.

El pensamiento secularizado del hombre de hoy tiende a considerar igualmente buenas la unidad y el pluralismo, pero, cuando resultan compatibles, es por

referirse a planos distintos de la realidad social. Así, es claro que la unidad de la Iglesia es incompatible, como principio general, con el pluralismo dentro de ella; viceversa, el pluralismo de las sociedades civiles es incompatible con la unidad como principio de organización total. A esto último nos vamos a referir ahora, puesto que se trata de Teoría política.

Una imagen paradigmática de las sociedades universales ilícitas se nos ofrece en el episodio bíblico de la Torre de Babel: un esfuerzo gigantesco por aunar a todos los hombres en un desafío a la superioridad divina, que fue castigado por Dios. La idea de constituir hoy un Estado universal sería una repetición analógica del pecado de la Torre de Babel; pero hay otras pretensiones similares, como veremos más adelante.

Como ya hemos dicho, el primer fundamento de toda teoría política es el Reinado actual de Cristo, que no debe confundirse con la Iglesia. La Iglesia es un anticipo del Reino de Dios o de los Cielos, y sólo comprende a los que pertenecen a ella, es decir, a los bautizados, aunque, de hecho, el carácter indeleble del Bautismo puede quedar, no anulado, pero sí impedido por la pena de excomunión. Es claro que esta pertenencia actual a la Iglesia no debe identificarse absolutamente con la predestinación salvífica, ya que los bautizados que no mueren en gracia no se salvan, y, en cambio, hay no-bautizados que sí se salvan, como son los catecúmenos que esperan ser bautizados, los que sufren martirio por Cristo sin haber

recibido el bautismo, y los infieles que, por su recta conciencia, observaron la ley natural, todos los cuales están como próximos a la Iglesia *–prope Ecclesiam–*, y por ello no quedan excluidos por el principio de que no hay salvación fuera de la Iglesia; no se puede considerar que estén "fuera" de la Iglesia, a pesar de no haberse hallado en vida dentro de ella: pertenecen a la Iglesia triunfante (o purgante) aunque no hayan vivido dentro de la Iglesia militante. El Reinado de Cristo, en cambio, no es sólo sobre la Iglesia, sino sobre toda la Creación, incluso sobre los demonios, que naturalmente no entran en el Reino de Dios.

Ahora bien, sabemos que Jesucristo, al fundar su Iglesia, constituyó en poder supremo universal a Pedro, y dio parcelas de poder a sus apóstoles, de donde la potestad universal del Papa y la de los Obispos sobre sus respectivas iglesias particulares. Fuera de la Iglesia no consta una delegación de poder único personal, sino que, como decíamos, cada poder realmente constituido, en la medida en que es reconocido y por ello una propia potestad, viene a tener una delegación divina de gobierno. Por ello, un gobierno universal parece ser contrario a la voluntad de Dios. Cristo no quiso constituir un poder universal para el gobierno secular.

A lo largo de los siglos ha habido poderes que se han expandido como "imperios" sobre una gran extensión de la tierra y multitudes de pueblos sometidos a su gobierno, pero nunca han sido realmente universales. La Iglesia ha considerado que la potestad de

esos imperios como poder constituido, socialmente reconocido, debía ser respetada, y, en algunos casos, se ha vinculado en cierto modo a ellos como instrumento para su expansión evangelizadora. En la Edad Moderna se ha podido ver una relativa vinculación de este tipo con los pueblos colonizadores, aunque no siempre fueron propiamente "imperios". Sin embargo, no es menos cierto que la Iglesia, por lo general, ha favorecido siempre la desintegración de las grandes potencias políticas, y de ahí que haya sido mirada por ellas como un obstáculo para su integridad. Lo que determina esta conducta de la Iglesia no es tanto el deseo de reducir un excesivo poder secular cuanto el considerar que, para que exista una verdadera potestad respetable como tal, hace falta que se dé un efectivo reconocimiento social de ella. Por eso, allí donde se da una cierta intolerancia regional de tal poder, la iglesia favorece tal deseo de constituir una potestad independiente. De ahí que la Iglesia tienda a favorecer los separatismos. Tan sólo el riesgo del desorden que la separación puede producir inhibe a veces a la Iglesia en su actitud de favorecer el separatismo con la esperanza de que se dé una potestad más auténtica. Y esta tendencia de la Iglesia puede llegar a producir naturales contradicciones con los poderes civiles, porque es claro que todo poder debe conservar su integridad y también en su dimensión territorial, y el deber de una sociedad por conservar su integridad territorial no deja de ser un aspecto primordial del patriotismo. Puede darse así un conflicto complejo:

del patriotismo regional contra el patriotismo del poder a que aquella región se halla subordinada y del grupo humano más amplio, y de la Iglesia con cualquiera de estos dos patriotismos en conflicto, sobre todo el más amplio. Pero estos posibles conflictos interpatrióticos y con la Iglesia son cuestiones de hecho y que requieren soluciones también fácticas. Es claro que el patriotismo no tiene el deber moral de ceder ante la tendencia de la Iglesia a favorecer los separatismos, sino que el independentismo segregacionista, en concreto, requiere una solución bélica, y no debe resolverse nunca por el arbitraje del poder eclesiástico, a pesar del interés partidista que éste pueda tener en tal conflicto. El problema jurídico que se presenta en estos casos de guerras segregacionistas es el de que sobre el territorio habitado por los independentistas no pueden tener éstos un dominio superior al del resto de la población más amplia afectada por la posible segregación, pues el territorio no pertenece a los que actualmente lo habitan, sino a la comunidad más amplia. La solución, decimos, ha de ser bélica, porque no cabe jurídicamente una cesión del suelo: no puede la comunidad más amplia abdicar de su dominio territorial a favor de la menor que se integra en ella, ya que una cesión, en derecho, sólo se puede hacer al que tiene personalidad para tener aquel dominio, y la población secesionista no tiene tal personalidad, precisamente por carecer de un territorio propio, como exige, para tenerla, el derecho público internacional. Con todo, también aquí acaba

por imponerse la solución de hecho, aunque sea injustamente expropiatoria para la comunidad más amplia que sufre la segregación. Una solución de hecho que requiere la violencia de las armas, y no otros modos de coacción, como, por ejemplo, la rebelión pacífica o la huelga, que son inadecuadas para imponer un nuevo orden de segregación; así, aunque el grupo secesionista que carece del control fáctico de una porción del territorio no tenga personalidad para hacer la guerra, el resultado de la segregación sólo se puede conseguir mediante una violencia armada similar a la de una guerra. En otras palabras: sólo el grupo humano que está dispuesto a conquistarla con las armas puede aspirar a su independencia. En cierto modo, esto es lo que explica la inutilidad de los esfuerzos polacos por conseguir su independencia respecto a Rusia, a la que había sido adjudicada por los pactos con los que los vencedores del 45 se repartieron en Yalta el dominio del mundo.

La idea de un Estado universal parece, no sólo contraria a la naturaleza de las cosas impuestas por Dios, sino también prácticamente utópica. Por ello, la ambición a un dominio total del mundo se plantea hoy como dominio de un control económico encubierto, manteniendo la apariencia de un pluralismo político universal. Ese es el fin de la llamada Sinarquía, que se disfraza bajo otros nombres según los distintos aspectos de su influencia y las diversas coyunturas mundiales, y resulta compatible con ciertas tensiones ideológicas que no dejan de enfrentarse

como hostiles, a pesar de hallarse dominadas por aquel control despersonalizado y oculto. Así ocurre, y es decisivo para la previsión del futuro del mundo, que la unidad de decisión total coexista con una aparente tensión de hostilidad entre los grandes bloques políticos que vencieron en el 45 y se repartieron el dominio del mundo. Esta tensión se presenta hoy, y de una manera no-transitoria, entre el Este y el Oeste.

Capítulo II

La polarización Este-Oeste

La discriminación dualista del mundo ha sido una constante histórica, pero que ha variado según el punto de vista que en cada época ha prevalecido para hacer tal discriminación.

Está en la misma naturaleza del mundo la distinción de las cuatro orientaciones físicas en que puede hallarse el Hombre respecto al Sol: los cuatro puntos cardinales; y la distinción de los cuatro elementos del mundo físico no es más que una transposición analítica de la cuadralidad topológica esencial, a la que algunas veces aparece asimilada, de suerte que el fuego se atribuye al Sur, el aire al Norte, la tierra al Este y el agua al Oeste.

Esta cuadralidad radica en la idea de que el número 4 es el símbolo de la Creación, así como el 3 lo es de la Divinidad creadora, ella misma trinitaria. Aunque sólo por la Revelación haya podido el Hombre descubrir esa verdad de la Trinidad divina, en el número 3 se ha visto siempre el símbolo de lo divino, y la constante consideración del número 7 como el número más perfecto se debe a que resulta de la suma del 3 de la Divinidad más el 4 de la Creación.

Pero es también propio de la cuadralidad su fácil conversión en dualidad; lo que es congruente con la lábil contingencia de lo creado, frente a la eternidad indivisible del Creador. De ahí que, a efectos de las discriminaciones mundiales, se haya tendido siempre a la dualidad y no a la cuadralidad. Si tenemos en cuenta que la cuadralidad topográfica fundamental depende de la posición del Sol en relación con el tiempo, se comprende que esta posición determina otra dual del Hombre: puede éste mirar al Sol que "nace", en el Oriente, y al Sol que "yace" en el Occidente, y de esa dual colocación humana depende secundariamente la transversal del Norte y del Sur. Así, la cuadralidad es, en el fondo, una doble dualidad, y de ahí la tendencia humana a la polarización dualística en cualquier caso en que su espíritu tienda a la distinción. Sólo una superior reflexión de la inteligencia humana supera esa innata tendencia dualística para imponer la ternaria. El Maniqueísmo ha sido, en la historia del pensamiento humano, la aplicación más grave del dualismo físico a la realidad espiritual, pero también cuando la filosofía moderna ha querido establecer un dinamismo dialéctico de tesis-antítesis-síntesis, no ha podido desprenderse de la atracción constante del dualismo, a pesar de la apariencia ternaria, puesto que la síntesis, dentro de esa dinámica, no es más que una nueva tesis, que necesariamente provoca una nueva antítesis. En verdad, la superación del dualismo al que el hombre propende sólo puede alcanzarse por la presencia de Dios como primer punto de referencia de toda polarización dualística, y

esa presencia de lo divino es precisamente la que eleva toda tensión humana al orden unitivo del Amor a que nos hemos referido en el capítulo anterior. Así, por ejemplo, por volver al paradigma del matrimonio, que es primordial por ser la única institución humana directamente establecida por Dios, el natural dualismo de las personas de distinto sexo sólo se supera si tenemos en cuenta que también se interfiere Dios creador en esa relación dual: no sólo por haber sido Él quien fundó el matrimonio –como Jesucristo fundó la Iglesia–, sino por la realidad constante de que en la procreación, procurada de modo natural por la unión sexual del hombre y la mujer, interviene necesariamente Dios al crear el alma esencialmente espiritual del ser procreado, pues el espíritu no puede provenir sin más de la contribución física de los progenitores, sino de la reiterada intervención creadora de Dios en cada engendramiento humano.

Conviene advertir, sin embargo, que la relación paterno-filial depende tan sólo del engendramiento físico y no de ese don divino, a la nueva criatura, de un alma esencialmente espiritual, pues la Creación divina por sí sola no basta para establecer una relación filial, sino que ésta sólo es posible en virtud de la Redención, que elevó al Hombre, mediante el Bautismo, a la dignidad de Hijo adoptivo de Dios. Esta puntualización me parece necesaria frente a la tendencia moderna a hablar de la filiación divina en un sentido muy laxo, como si dependiera de la Creación, y no de la Redención: como si la Filiación divina fuera connatural de todo ser creado. Y no es así.

Lo mismo que el matrimonio, todo dualismo humano, para ser santificado, debe quedar superado por la presencia de Dios, que no es el "tercero" de la dualidad, sino el "primero"; así, en el dualismo fundamental de la convivencia política, que es el que existe entre gobernantes y gobernados, esta relación de subordinación debe ser superada por la certeza de que el poder del gobernante depende de otro que es Dios, como ya explicábamos a propósito del origen de la potestad, y, naturalmente, Dios, no como "tercero", sino como "primero", puesto que Él es el origen de toda potestad. Sin embargo, los dualismos mundiales que ha conocido la Historia han carecido de esta superación, salvo alguna excepción que señalaremos.

Limitándonos a la experiencia del ámbito de nuestra cultura más común –y esta limitación no es abusiva porque se refiere a lo que ha sido el centro del pensamiento universal–, la primera discriminación mundial fue la que distinguió a los bárbaros, del "mundo habitado" –la *oikoumene* de los griegos, *orbis* para los romanos–. "Bárbaros" eran aquellos que quedaban "fuera" del orbe greco-romano, y con ellos existía una relación permanente de potencial hostilidad.

Una real superación de ese primer dualismo fue introducida por el cristianismo, que vio la esencial igualdad de los hombres bajo las apariencias de diversos tipos de desigualdad, pero inevitablemente también el pensamiento cristiano vino a discriminar, como ya había hecho el pueblo judío, entre fieles e infieles. Esta discriminación, sin embargo, queda superada por la certeza de que el mundo infiel, por

un imperativo divino de evangelización universal, debía ser considerado como potencialmente cristiano si era evangelizado. De este modo, esta discriminación dualística de la Iglesia quedaba superada –es la excepción a que antes nos referíamos– por la actividad apostólica de conversión de los infieles o "gentiles" en nombre de Cristo. Esta discriminación fue la que dominó el Medioevo, culmina en la evangelización del Nuevo Continente, y pervivió hasta tiempos modernos en la forma de múltiples "misiones" de la Iglesia.

Pero la Edad Moderna, al romper con la tradición teocéntrica, convirtió esa discriminación cristiana de fieles e infieles en la distinción puramente humanística de civilizados e incivilizados, que, en cierto modo, era un regreso a la antigua separación pagana de los bárbaros. También en esto se manifiesta el neopaganismo renacentista que florece en los albores de la Edad Moderna. En esta nueva discriminación estaba ausente Dios, y por eso la discriminación se presentaba con todo rigor dualístico. Aunque no faltara a veces la buena voluntad filantrópica de civilizar a los incivilizados, esto no era suficiente para superar el dualismo, ni para poder hablar de Amor unitivo; antes bien, la nueva discriminación humanística sirvió para la explotación de los pueblos pobres por los ricos: el colonialismo en su sentido más peyorativo.

No era, pues, inconsecuente que el punto de vista humanístico de la diferencia económica acabara por manifestarse más crudamente como distinción entre pueblos desarrollados y subdesarrollados, hasta el

extremo lamentable de que el mismo magisterio eclesiástico acabó por sustituir la tradicional discriminación de fieles-infieles por esa nueva de tipo puramente económico, y que llegara a decirse que el "desarrollo" era el nuevo nombre de la "paz", lo que sólo en un momento de increíble desorientación mental pudo llegar a decirse: en el fondo, una grave concesión al materialismo. Por lo demás, la discriminación no era muy clara, puesto que entre pleno desarrollo y no-desarrollo hay muchos grados intermedios, como los hay siempre que de riqueza material se trata. Por eso mismo, desde un punto de vista geopolítico resultaba mucho más clara la distinción de los pueblos militarmente poderosos, es decir, que disponían de armas atómicas; aunque pronto se vio que el acceso a esos medios de destrucción podía generalizarse, y, por otro lado, que las coaliciones estratégicas hacían cada día más imprecisa esa distinción, por la asociación de ejércitos no-nucleares a los que disponían de esas armas, de modo que una discriminación esencialmente estratégica venía a fallar precisamente a la hora de hacer la guerra. Por eso, tampoco esa discriminación pudo llegar a considerarse como clara y principal al modo de las anteriores que había conocido la Historia.

Las antiguas discriminaciones que ha conocido la Historia parecen haber vuelto hoy a la esencialidad de la contraposición física entre el Occidente y el Oriente. A ello ha contribuido el que la victoria mundial del 45 haya sido posible por la alianza de una potencia oriental con un grupo de potencias occidentales; ven-

cidos, en cambio, han sido los pueblos que podrían llamarse "centrales", los del "Eje"; éste suponía, a su vez, una alianza del Norte con el Sur, dentro de un reducido espacio europeo.

La contraposición Norte-Sur es importante y constante. Coincide de algún modo con la discriminación por el grado de desarrollo, pero no puede servir para una discriminación total, sobre todo porque, por diferencias de cada región en concreto, esta tensión Norte-Sur se repite en escala menor dentro de cada Estado, por lo que queda excesivamente relativizada para distinguir unos Estados de otros, aparte de muchas excepciones en que la relación parece invertirse.

La polarización Este-Oeste, en cambio, no sólo se apoya en el hecho decisivo de la dual victoria legitimante del actual dominio del mundo, sino que corresponde a una real diferencia de cosmovisión, a la contradicción entre Comunismo y Capitalismo. Como la pieza fundamental del Capitalismo es el liberalismo de la Economía de mercado, y ésta postula la intensificación del consumo como manera de aumentar la producción, y con ello la riqueza, la polarización actual del mundo puede enunciarse también como entre Comunismo y Consumismo.

El Capitalismo es, como se reconoce, un resultado de la Revolución protestante, pero que ha provocado como reacción la nueva Revolución comunista; así, el Comunismo puede ser considerado como un subproducto de la Reforma, aunque, aparentemente, se haya alejado de los principios propiamente protestantes: el Comunismo como reacción frente al Consumismo.

No vemos inconveniente en caracterizar así la nueva discriminación del mundo, una discriminación claramente económica.

Como la ciencia económica ha sido elaborada por el liberalismo capitalista, es comprensible que, desde el punto de vista puramente económico, el Capitalismo sea reconocido como mucho más productivo de riqueza que el colectivismo comunista. El Comunismo, por su parte, sólo puede argumentar con vagas razones de justicia social, es decir, morales. De ahí que, en la actualidad, y en contra de lo que preveían los fundadores del Comunismo, éste haya dejado de ser una doctrina económica válida para convertirse en una ideología humanitaria, y pueda, como tal, hacer las veces de una religión. Es decir, lo que fue concebido como infraestructura social ha venido a convertirse en superestructura.

Esta polarización de concepciones totales de la vida adquiere especial virulencia por el hecho de haberse hecho dominante en unos respectivos grandes espacios. Esto ha favorecido la idea de que el mundo se halla hoy dividido en dos grandes bloques hostiles: Oriente y Occidente.

La contraposición geográfica Este-Oeste es algo natural, como hemos dicho, por la importancia de la relación del Sol con el tiempo, pero, principalmente por esto, es muy relativa: cualquier punto de la tierra es, a la vez, Este para los occidentales y Oeste para los orientales. En algunos momentos se pudo llegar a una fijación del límite, pero siempre de manera muy convencional; el Imperio Romano se dividió, en su

última época, en dos "partes", una oriental, con capital en Constantinopla, y otra occidental, con capital en Roma, y la divisoria pasaba por lo que hoy es Yugoslavia; el Nuevo Continente pudo considerarse occidental respecto a Europa, y, en algún momento, los Estados Unidos hablaron de hemisferios cuya divisoria pasaba por las Islas Azores, con lo que toda Europa quedaba asignada –y no deja esto de tener su importancia geopolítica– al Oriente. Con todo, hoy parece identificarse, aunque sea siempre muy convencionalmente, el Oriente con el Comunismo y el Occidente con el Capitalismo, y entre ellos se quiere ver una tensión insuperable: los comunistas serían los nuevos bárbaros, los infieles, los incivilizados de hoy.

Cierta hostilidad entre los grandes espacios, entre imperios coexistentes, es siempre inevitable, pues por su misma naturaleza el poder tiende a ser expansivo y, por lo tanto, agresivo. De ahí que, desde un punto de vista geopolítico, vivamos hoy bajo la aparente amenaza de una nueva conflagración mundial entre el Este y el Oeste, pero aún más total que la anterior, y más destructiva a causa del progreso de la técnica atómica. De ahí una expectativa catastrófica que no deja de agobiar a buena parte de la humanidad.

Sin embargo, bajo las manifestaciones de tensión bélica existe oculto un sólido entendimiento económico que actúa, no como unidad de Amor universal, sino movido por intereses puramente materiales. Esta unidad subyacente no es algo querido por Dios, y, al no presentarse como auténtica potestad, su inmenso poder no merece respeto moral alguno; antes bien, se

puede ver en ella la acción del Diablo. En este sentido, lo que evita el mal de una guerra es quizá, por sus consecuencias morales a largo plazo, un mal mayor que la misma guerra.

Esta unión de los contrarios es, en nuestra opinión, esencialmente anticristiana. Movida, a la vez, por intereses materiales positivos y por el propósito negativo de aniquilar la unidad de la Iglesia, que es la única santa; por eso niega, de entrada, el Reinado de Cristo, único verdadero soberano. Así, una vez más en la Historia, se cumple hoy la profecía del Segundo Salmo:

> *¿Por qué se han revolucionado las naciones*
> *y han concebido vanos planes los pueblos?*
> *Se han rebelado los reyes de la tierra*
> *y los jefes se han puesto de acuerdo contra el Señor*
> *y su Cristo,*
> *(Diciendo:)*
> *"Rompamos sus lazos*
> *y soltémonos de su yugo".*

Ya la conocida secuencia de este salmo nos advierte de la inutilidad de esas uniones. Pero Dios es señor de los momentos: también la Torre de Babel tuvo su momento de ilusionada construcción y su momento de fracaso. Los hombres no podemos predecir estas vicisitudes, pero éstas se dan realmente.

¿Cuál es la base positiva de entendimiento entre el Comunismo y el Consumismo? Ambos se fundan en una visión materialista, pero de distinto tipo.

El Comunismo, entendido simplemente como negación de la propiedad privada, especialmente de

los medios de producción, no pasaría de ser una exageración antinatural del precepto evangélico del desprendimiento de los bienes, y, de hecho, la comunidad de bienes ha sido el régimen seguido por muchas comunidades de la Iglesia como el más propio para alcanzar una ascética santificante. Pero sería una exageración antinatural porque, por derecho natural, la propiedad privada es lícita, aunque se pueda renunciar a ella, como también la renuncia al matrimonio se ha considerado como un posible medio ascético de mayor perfección. Pero no se trata de una simple generalización forzada de lo que puede ser una opción libre, sino que en el Comunismo moderno la comunidad de bienes se funda en una filosofía materialista y atea, es decir, radicalmente contraria a lo que podría ser la opción evangélica de la pobreza. Se produjo como reacción frente al Capitalismo, pero conservó como éste el presupuesto del Estado, convertido en único propietario, y la idea de que la Economía es la ciencia de producir un incremento incesante de la riqueza. En el fondo, el Comunismo nace, en el seno de una sociedad cristiana, como una nueva herejía, como una subherejía del Protestantismo. No es su fundamental ateísmo algo originario o atávico, sino el resultado de una nueva apostasía total. La misma dialéctica de la lucha de clases como proceso necesario para alcanzar una especie de paraíso terrenal, como si no hubiera existido el Pecado Original, es una herejía concomitante con el espíritu de competitividad característico de la moral protestante y, por ello, del Capitalismo.

Es indudable que la competitividad resulta connatural con la economía de mercado, y que, desde el punto de vista de esa economía liberal, es la forma más adecuada para la producción de riqueza. Lo que parece discutible es que la competitividad sea moralmente aceptable. En efecto, esa idea económica no se funda en el amor de la convivencia social, sino en la exaltación del interés egoísta. El móvil de la competitividad es el egoísmo, y por eso conlleva el ineludible riesgo del daño de otro. Viene a ser una traslación a lo humano, y concretamente a lo económico, de la "lucha por la vida" que se pudo observar como forma biológica de los irracionales. En este sentido, tal idea, actualmente muy difundida y defendida, introduce en la antropología unos rasgos propios de la zoología, y favorece el error, en que han incurrido algunos modernos sociólogos, de asimilar el comportamiento humano al de algunas colectividades zoológicas condicionadas por la Ecología. Una contribución más, por tanto, a la deshumanización, que es, después de todo, una inexorable consecuencia de la desacralización del Hombre, porque es evidente que el Hombre, al desligarse del Dios que conoce, viene a olvidarse de sí mismo. Lo dice con mucha gracia el Apóstol Santiago el Menor en su Epístola (1, 23 y ss.): "*es como uno que se mira a la cara en un espejo: se la ve, se va, y se olvida en seguida de cómo era*".

Todavía, el principio de la competitividad se presenta eufemísticamente como de "igualdad de oportunidades". Una igualdad falsa, porque, siendo los hombres necesariamente desiguales, por hallarse unos

mejor dotados que otros para esa "lucha por la vida", esa aparente "igualdad de oportunidades" no hace más que agravar la natural desigualdad. Ante esa desigualdad natural, lo correcto sería paliarla, defendiendo al menos dotado contra la prepotencia del que lo está más, pero la filosofía moral del Capitalismo hace todo lo contrario. Puede acaso denigrar la superioridad personal a causa de la herencia patrimonial, pero exalta la propia de cada individuo, aunque en buena parte depende esta ventaja personal de una herencia biológica. El Comunismo, por su parte, no ha hecho más que trasladar esa competitividad al nivel interestatal, una vez expropiadas las personas como resultado de la lucha de clases.

¿Cómo es posible –preguntábamos– el entendimiento entre dos concepciones aparentemente tan antitéticas como las del Oriente y el Occidente tal como se presenta hoy esta discriminación total?

Sobre la base del común materialismo y reconociendo la superioridad económica del Consumismo occidental, el Oriente tiene interés en salvar la desventaja que también reconoce en el campo de la Tecnología, y por eso se aviene a importar de la otra parte ese mayor desarrollo económico, ofreciendo, en cambio, una ampliación de nuevos mercados y, al mismo tiempo, una mano de obra a bajo precio. Pero todavía, como ese trato no acaba de cubrir los respectivos intereses, se añade el pacto de favorecer la ideología marxista que inspira el Comunismo a cambio del respeto por las condiciones económicas del Capitalismo. De este modo, ambas partes, a la vez que obtie-

nen de su acuerdo básico las máximas ventajas, no pierden ciertas expectativas de recíproca anulación en el futuro. En efecto, el Capitalismo parece haber entregado al Comunismo todo lo relativo a las personas, en tanto se reserva para él el control de las cosas, y, con este reparto, el Comunismo no pierde la esperanza de, llegando a cambiar la mentalidad de las personas, alcanzar un día un dominio universal, en tanto el Consumismo capitalista cuenta con la seguridad de que la misma facilidad y aumento del consumo relajará inexorablemente la ortodoxia de la otra parte. En otras palabras: el Comunismo aspira a convertir a los hombres –como hacen las religiones– y el Capitalismo prefiere corromperlos con la mayor riqueza que él puede producir. En cierta medida, esta mayor eficacia de la corrupción que de la conversión puede apreciarse ya, pues no sólo la acción proselitista del Comunismo no ha podido alterar el ritmo consumista del hemisferio capitalista, sino que en el mismo terreno del Comunismo, la corrupción hedonista del Consumismo parece estar dejando sin juventud a la ortodoxia comunista.

Es previsible, pues, que si el rumbo de ese entendimiento de Este-Oeste no cambia, el Consumismo del Oeste acabará por prevalecer, aunque sin perjuicio de una amplia difusión de unas teorías marxistas sin consecuencias económicas, pues en nada deben perjudicar, para ser toleradas, los negocios del Capitalismo. Ésta parece ser la entente que subyace bajo las apariencias de hostilidad entre el Este y el Oeste, entre Comunismo y Consumismo.

Capítulo III

La crisis del Estado

El Estado, como ya hemos recordado, es la forma de organización del poder territorial inventada en la Edad Moderna, bajo la inspiración moral del Protestantismo, como medio de superar los conflictos entre las distintas confesiones: una forma de unidad que impone la paz, pero presupone la pluralidad de Estados, es decir, el pluralismo político universal, y, por tanto, la posibilidad de guerra como medio para resolver los conflictos que siempre pueden surgir entre ellos. De ahí, un nuevo orden interestatal, en el que sólo tienen derecho de hacer la guerra los mismos Estados –sólo ellos son *iusti hostes*–, y un orden en el que se procura mantener la paz mediante un equilibrio inestable de potencias que forman bloques de alianza, y, por ello, se hallan siempre dispuestos para hacer la guerra. Hay que reconocer que el derecho de gentes, o internacional, como se llamó después, alcanzó un notable desarrollo con esta nueva configuración política del mundo moderno.

Producto principalmente de la mentalidad francesa, aunque se puedan rastrear influencias extrañas, incluso de Inglaterra, que, sin embargo, no ha cons-

tituido propiamente un Estado, la teoría del Estado presenta una patente claridad y eficacia muy típicas del lúcido genio del pueblo francés.

Aparte la inspiración moral que decimos, una condición material de la época vino a favorecer la aparición del Estado, y fue la novedad de las armas de fuego y de los ejércitos técnicamente disciplinados, como masas de soldados fungibles. Los cañones, diríamos, abatieron las torres feudales, unificaron el poder de los reyes, y los convirtieron en únicos beligerantes, y únicos señores potencialmente totalitarios de la vida de todo un territorio delimitado por nítidas fronteras.

Es cierto que alguna manera de frontera, como expresión de los límites territoriales de un determinado poder, existió en todas las épocas, pero no con la claridad y firmeza con que aparece la frontera en la Edad Moderna. Una delimitación muy antigua era la de los muros en que se encerraban las ciudades, pero éstas fácilmente llegaban a expansionarse sin necesidad de construir nuevos muros, y toda ciudad venía a tener algún control sobre un terreno circundante no siempre bien determinado. El Imperio romano no consistió en una ciudad, una *polis* –por eso no fue "político"–, sino que mantuvo una gran línea estratégica de defensa contra los pueblos bárbaros exteriores –un *limes*–, que era oscilante en función de la real posibilidad de resistencia contra las irrupciones de esas gentes exteriores. En la Edad Media puede decirse que no hubo fronteras, sino que los límites del poder de los reyes, o, dentro de cada reino, de los

distintos señores con mesnadas particulares, difícilmente eran topográficamente señalables. Ante esta indiscriminación territorial, el nuevo Estado aparece como un progreso, y también respecto al orden interior dentro de cada Estado. Indiscutiblemente, la violencia del poder real, una vez desechado el mito del Imperio –del Sacro Romano Imperio Germánico–, llegó a constituir un orden. Si España, como decíamos, no participó de ese nuevo orden más que en una medida muy modesta, esto se debió a su tradicional concepción de la subordinación personal a los reyes, y por otras circunstancias históricas que la mantuvieron extraña a Europa. Es explicable que esa separación de España respecto a Europa fuera la causa de que tampoco participara en todo el conjunto del progreso cultural europeo, y que por eso se haya podido hablar del "atraso" de España.

En realidad, la historia de España en todos los tiempos no muestra que llegue con retraso a los movimientos europeos. Antes bien, podemos observar en muchos momentos una que he llamado "prematuración", es decir, un adelanto que no ha tenido de momento la difusión que parecía merecer, porque se había producido antes de tiempo, cuando las condiciones exteriores todavía no eran las favorables. Si pensamos en hechos como el de una codificación nacional en el siglo XIII, cuando Europa vivía todavía con derecho común y no cabía pensar en legislaciones nacionales, o en la colonización de América y las aventuras náuticas que abrieron nuevas rutas, en la originalidad de sus pensadores del siglo XVI, en la

lucha de "guerrillas" contra Napoleón, en ciertos adelantos de la Historia del Arte, como el de un Goya, en la precocidad del liberalismo constitucional de las Cortes de Cádiz, incluso en hechos más recientes como la invención del submarino, del "autogiro" o helicóptero, de la máquina electrónica de Torres Quevedo, en el primer vuelo transatlántico, etc., hemos de reconocer que en muchos momentos la no europea España se ha adelantado a lo que había de convertirse, con el tiempo, en europeo, y figurar como adelanto respecto a una "atrasada" España.

Una cierta perturbación de ese orden interestatal moderno se produjo cuando la política de equilibrio europea falló por la empresa revolucionaria de Napoleón Bonaparte, que introdujo una nueva idea de la guerra, no ya como lucha armada entre ejércitos reales, sino entre pueblos –la "nación en armas"–, con lo que la guerra hubo de hacerse mucho más despiadada y cruenta para la población civil: un preanuncio de lo que iban a ser las guerras del siglo XX aniquiladoras de pueblos y no de ejércitos, y criminalizadoras del vencido.

La grandiosa violencia de Napoleón tendía a establecer un nuevo orden europeo, que, de haberse realizado, no hubiera dejado de tener consecuencias para todo el mundo. Pero, a pesar de su indiscutible magnitud personal, Napoleón no fue capaz de concebir un orden mundial realmente nuevo. Su idea recuerda, en cierto modo, al ya anacrónico anhelo del Imperio romano, y más en su antigua forma pagana que en la medieval cristiana de Carlomagno; la misma afición

de Napoleón por las apariencias estéticas romanas, incluso con matices de estilo "pompeyano", mezclados con otros residuos del paganismo de la revolución francesa, manifiesta esa inclinación del emperador francés por las antiguas formas paganas del antiguo Imperio romano. Hoy no podemos menos de considerar ridícula toda esa fantasía del gran militar francés; pero, en otros aspectos, su Revolución fue muy fecunda en consecuencias varias y no del todo ajenas al deterioro del mundo en estos dos últimos siglos.

Como Carlomagno, es verdad, Napoleón fue coronado emperador por el Papa, pero con una grave diferencia simbólica llena de sentido: que fue él, Napoleón, quien tomó la corona en sus propias manos y se la colocó sobre su propia cabeza. Con ello quería significar que su legitimidad venía de su victoria militar, y no de la unción carismática pontificia. Resultó así un acto equívoco, pues, por un lado, la coronación pontificia parecía necesaria para la consagración legitimante de su potestad, pero, por otro, ésta se reconocía fundada en la violencia de las armas. Por lo demás, Napoleón, como francés y moderno, seguía aferrado a la estructura estatal, lo que no parecía compatible con su supremacía como emperador, pues el soberano estatal, si existe, no puede reconocer a un superior soberano imperial. La dificultad no podía resolverse, como pretendía Napoleón, mediante la colocación de parientes o generales subordinados como jefes de Estado. Una sumisión accidental de ese tipo no hubiera podido perdurar. No sabemos qué hubiera podido ocurrir con ese orden artificial inven-

tado por Napoleón, pero Napoleón fue vencido, y el antiguo pluralismo del equilibrio estatal fue restablecido tras su derrota. Es interesante observar que, tras su fracaso en España, Napoleón fue derrotado en Rusia; algo parecido hubo de ocurrir un siglo largo después con el intento imperial –del gran *Reich* alemán– de Hitler. También Mussolini soñaba con un imperialismo fantástico, y parecía creerse un Augusto reencarnado, de nuevo con abundante uso de la simbología romana, pero él era más capaz que su pueblo de asumir ese papel imperial, y acabó también vencido, aunque no sin haber realizado, durante casi un cuarto de siglo, una admirable labor de gran estadista. Como Franco para España, también Mussolini es la figura política principal del siglo XX italiano.

Así pues, el episodio napoleónico no alteró definitivamente el orden pluriestatal moderno. Éste había de iniciar su crisis, en cambio, después de la Guerra Europea, guerra también de pueblos y no de ejércitos, pero que tuvo como principal resultado el descrédito de la guerra como institución: el triunfo del pacifismo. Es ése el momento en que surge la iniciativa de sustituir la política del equilibrio interestatal por la unión universal de una *Sociedad de Naciones* como sede para la resolución pacífica de conflictos y para evitar la guerra. La razón de esta idea, que, tras la Guerra Mundial, había de tener un enorme desarrollo con la *Organización de las Naciones Unidas* y organismos complementarios, es esencialmente democrática.

La relación profunda entre pacifismo y democracia es tan clara como oculta. Se trata simplemente de

sustituir la decisión armada, que en principio conduce a la victoria del más fuerte, por la negociación económica, que conduce al dominio del más rico. Esto es así porque la democracia, por sus mismos principios, postula la transitoriedad del gobernante, cuya potestad depende de las elecciones populares, dentro de ciertos límites constitucionales. Esto quiere decir que el gobernante aparente, al no ser estable, no tiene el poder realmente decisivo, sino que éste debe reservarse a un cierto grupo de personas que, por su gran potencia económica, pueden controlar la vida social, dentro de cada Estado, incluyendo el mismo resultado de las elecciones, pero, a la vez, puede establecer un sistema de entendimiento supranacional permanente. De este modo, la Democracia es, en el fondo, una Criptocracia plutocrática, para la cual la negociación, los negocios, es su oficio, y no la violencia militar. Y al ser un poder oculto, es natural que se combine con todas las otras redes y sectas de connivencia oculta que existen en el mundo y que, revistiendo diversos nombres, conducen, en último término, al poder sinárquico del que ya hemos hecho mención. Pero por este camino de la Criptocracia encubierta bajo apariencias democráticas, es el mismo Estado el que viene a caer en crisis: se convierte también él en un puro instrumento de la Sinarquía mundial.

La crisis del Estado es un hecho innegable de nuestro tiempo. Ya el mismo cambio en el tipo de armas, y por ello en la estrategia, conducía a una necesaria crisis del Estado. Porque, como decíamos, habían sido las nuevas armas de fuego las que habían

favorecido la creación del Estado territorial con fronteras, y del mismo modo, el uso de armas de largo alcance, la guerra atómica con todas sus consecuencias, ha puesto en crisis la territorialidad de las fronteras y del Estado. De ahí también esas grandes alianzas militares institucionalizadas que, por la misma naturaleza de la estrategia atómica, suponen el control de bases en puntos distantes de la potencia principal que las necesita e instala. También esto supone una abierta crisis de la territorialidad y una nueva forma de enclave en territorios ajenos; en definitiva, un quebranto de la idea de soberanía propia de la teoría del Estado.

Por otro lado, la evolución de la Economía moderna, al hacer imposible la autarquía o suficiencia nacional, ha creado un sistema de intercambio y colaboración internacional que desborda la capacidad de cualquier Estado, y esto contribuye poderosamente a reforzar aquel poder sinárquico que, organizando instituciones internacionales con funciones económicas y fomentando la prepotencia de las empresas multinacionales por el juego de la competitividad, acaba por anular la independencia económica de los Estados.

La evidencia de esta crisis del Estado ha llegado a hacer posible, no ya la organización de un foro mundial como es la mencionada ONU, que dispone incluso de un propio ejército, sino otras instancias internacionales de decisión política continentales que acaban por usurpar funciones que venían siendo de la exclusiva competencia de los Estados.

Ante esta profusión de organismos internacionales con poder efectivo, podría pensarse que el reservado al Estado podría ser el de elegir o no la incorporación a tal o cual organismo, pero, al menos de hecho, tal opción no suele ser electiva, por la falta de alternativa, y, en todo caso, la influencia sobre los mismos órganos estatales encargados de tomar tales opciones, incluso sobre el electorado, en los casos en que se aparenta dejarle la decisión, es tan fuerte que tampoco tales opciones son libres.

Pero la crisis del Estado no sólo se manifiesta con su inexorable subordinación a instancias supranacionales, sino que, al mismo tiempo, parece ser un fenómeno de nuestra época la relajación de la unidad interna de los Estados, por la tendencia a tensiones interregionales que pueden conducir a una fragmentación en múltiples pequeños Estados. La gravedad de este fenómeno es mayor en algunas naciones que en otras, pero puede decirse que se trata de una tendencia de los tiempos que lleva a dividir intranacionalmente a la vez que a unir supranacionalmente.

La forma del Estado federal parece resistir mejor esta tendencia, precisamente porque, en cierta medida, contiene ya esa división interior, pero sin ruptura de la unidad frente al exterior, y es notable que la dos grandes potencias mundiales, Rusia y los Estados Unidos, presenten esa forma constitucional. En algún caso, como ocurre en Alemania, la forma federal no impide que se mantenga siempre una sensible conciencia de ruptura, pero es por el hecho de mantenerse la división territorial de la antigua Alemania

impuesta, como humillación, por el vencedor. En Francia, por otro lado, puede observarse una fuerte resistencia a la descomposición interior, pues en ninguna otra nación se da el Estado con mayor pureza y resistencia que donde surgió; sin embargo, ha sido de Francia precisamente de donde salió el plan de una organización del territorio europeo como conjunto de regiones: la *Europa de las regiones.* En cambio, donde se ha manifestado más exageradamente esta tendencia disgregadora ha sido en España, convertida, por la Democracia, en un *Estado de las autonomías.* En realidad, la palabra autonomía puede entenderse en distintos sentidos, según el sentido que demos a *nomos* y *nomía,* pues puede entenderse *nomos* por "derecho", en cuyo caso la autonomía no afecta a la unidad política, o por "ley", en cuyo caso sí la afecta, pues la ley es una manifestación de potestad, no de autoridad, como lo es el derecho, y, tratándose ya del poder legislativo, la autonomía no puede menos de suponer una división interna del poder del Estado.

España, tradicionalmente, y por lo mismo de no haber asimilado, como hemos mostrado, la idea europea de Estado, mantuvo siempre cierta tendencia a un pluralismo regional que no afectaba a la unidad nacional, aunque por su origen procedía de un régimen de unión personal de distintos reinos: un pluralismo regional que no obedecía a un nuevo impulso de división territorial, sino que procedía de la superación nacional de una antigua pluralidad de reinos, anteriores a toda idea de Estado; es decir, un pluralismo tradicional y no revolucionario como el de hoy.

Esta tradición autonómica estaba mucho más arraigada en las regiones septentrionales que en las meridionales de España, por la razón de que éstas últimas habían sido ocupadas en la Reconquista sin llegar a constituirse en reinos cristianos propios. Ese tipo de autonomía jurídica y no política ha recibido el nombre, desde el siglo XIX, de *foralidad,* que nada tiene que ver con el *federalismo.* Acaso quien no conozca la índole más auténtica del genio político español pueda preguntarse por qué España, con este regionalismo tan suyo, no se ha organizado como Estado federal. El caso es que ciertamente lo ha intentado, en el pasado siglo, y el ensayo fracasó rotundamente. ¿Por qué? ¿Acaso el federalismo no podía servir para estructurar esa antigua foralidad hispánica? La respuesta, en mi opinión, es negativa, pero no en razón del "federalismo", sino precisamente del "Estado". Quiero decir: del "Estado federal", lo que resultaba incompatible con el genio español no era el "federalismo", sino el "estatismo". En efecto, nada más incompatible con el Estado que la tradición genuina de la foralidad de las antiguas regiones españolas, y a la dificultad se añadía, naturalmente, que había también regiones en España que carecían en absoluto de tradición foral.

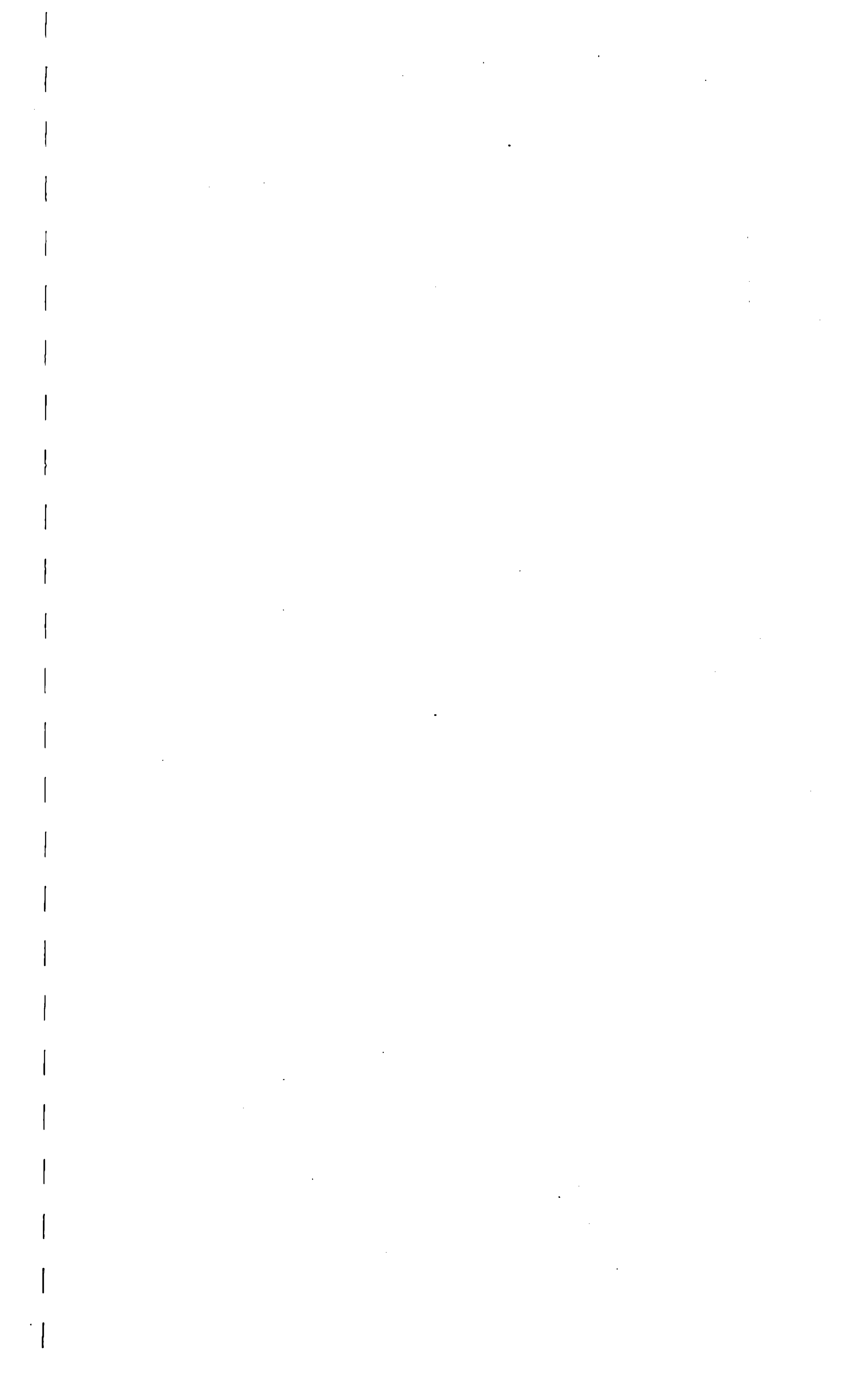
Quizá por esta inconveniencia del "Estado federal", se ha querido recurrir a la forma del "Estado de las autonomías". Pero esta forma cuasi-federal de encajar el regionalismo hispánico ya fue ensayada sin éxito en la década de los años 30. Se ha repetido, ampliada, con el mismo método de otorgamiento, no de *fueros,* sino de *estatutos* regionales. Ahora bien, esta

autonomía por estatuto como principio general para todo el territorio español sigue adoleciendo de los mismos defectos del federalismo. Primero viene a igualar regiones de muy distinta historia, es decir, unas con tradición autonómica, foral, y otras que carecen en absoluto de ella; segundo, al ser un otorgamiento constitucional, esta nueva autonomía presupone el Estado, y viene a ser una simple fórmula de descentralización de los poderes estatales fundada en la misma ley constitucional del Estado. Esta nueva autonomía no es propiamente jurídica, sino política, y por eso, bajo la apariencia de simple descentralización, lo que realmente se está fomentando es la independencia de nacionalismos regionales, incluso allí donde jamás existió una tendencia autonómica. Se trata, más que de autonomía en su verdadero sentido, de una autarquía, entendida ésta, no como suficiencia (*autarkeia*) del ente "autonómico", que es imposible siéndolo incluso para el mismo Estado nacional, sino como gobierno independiente (*autarchía*) respecto al central. En otras palabras: una vía para la constitución de nuevos pequeños Estados como el resultado de un fraccionamiento del Estado español; pequeños Estados que, como es comprensible, vendrían a quedar aún más subordinados a las instancias de poder universales que los Estados más fuertes de cuya descomposición interna proceden. Puede observarse, en este sentido, que los separatismos actuales de España aspiran a una integración en la organización supranacional de aquella *Europa de las regiones,* cuyo mismo nombre parece excluir la

esencial nota de soberanía que suele atribuirse al Estado propiamente dicho. Y es congruente con esta tendencia separatista el que el mismo nombre de España procure evitarse como residuo de una realidad política superada, renunciando así a todo un pasado histórico, que puede haber tenido sus sombras, pero también una indiscutible grandeza, causa precisamente de la animadversión de Estados enemigos que lucraron el desmembramiento de aquella Monarquía imponente que fue España durante algunos siglos: algo que podríamos llamar un suicidio de España. Se diría que, con la Democracia, se ha suicidado *Moby Dick,* la ballena blanca con que simbolizó el americano Melville el fantasma de la España "inmortal".

Quizás en ninguna otra nación el fraccionamiento interno del Estado se esté manifestando de forma más clamorosa que en España, pues el ensayo italiano de autonomías regionales ha sido mucho más limitado, casi se diría que abandonado por resultar antieconómico, o, en todo caso, no generalizado. Sin embargo, el fenómeno de la ruptura de la cohesión nacional puede considerarse como un aspecto más, en todo el mundo, de la crisis actual del Estado y triunfo del regionalismo.

Ante esta crisis general del Estado, cabe pronosticar que el futuro orden del mundo no se presentará ya como una constelación de Estados soberanos, ni siquiera de grandes Estados federales; mucho menos como un Estado universal único.



Capítulo IV

Para un futuro orden de libertad cristiana

Parece, pues, que el mundo se orienta hoy en una doble dirección que podría considerarse contradictoria: hacia una mayor concentración de poder supranacional y, al mismo tiempo, hacia una mayor desintegración interna del poder de los Estados nacionales. El pacifismo democrático al que antes nos hemos referido coadyuva para ambas tendencias, tanto desacreditando la guerra como forma de dirimir conflictos internacionales, para crear órganos pacificadores supranacionales, como debilitando la fuerza de los gobiernos, para relajar el orden dentro de cada Estado. A esta mentalidad pacifista corresponde el hecho general del terrorismo, forma de guerra sucia que la Democracia no considera lícito asimilar a la guerra ordinaria, previamente desacreditada, y mediante el cual se mantiene una situación de permanente desorden por la deliberada impotencia de los gobiernos estatales, que no son hoy ya una garantía de la seguridad ciudadana y difícilmente se puede decir por ello que sean capaces de mantener un verdadero orden, pues tampoco son capaces de superar la tendencia a la impunidad criminal que domina hoy al mundo.

La manifestación más simbólica y sintomática de esta impunidad es el abolicionismo de la pena de muerte, aceptada por todos, excepto en los Estados realmente fuertes, que no se dejan seducir por la propaganda abolicionista.

Pero ambas orientaciones –hacia la unión y desunión a la vez– no son contradictorias, sino complementarias, y sirven al poder oculto de la Sinarquía. Por encima, o mejor por debajo, de la incoherencia política aparente existe un orden unitario del mundo, pero cuya unidad, como decíamos, no es santificable, antes bien es claramente una unidad anticristiana.

La Historia ha conocido épocas que parecían realizar mejor una concepción cristiana del mundo que otras. Es verdad que ninguna de ellas se puede considerar como perfectamente cristiana, y que en cada una de ellas existían larvadamente los elementos que acabarían por subvertirla. Sin embargo, no es menos cierto que, al menos en cuanto a los principios generales dominantes, la Edad Media fue mucho más adaptada a los ideales cristianos que cualquier otra época de la Historia, y que, desde la Revolución protestante, es decir, en la Edad Moderna, se ha producido una progresiva apostasía de aquellos ideales cristianos. En este sentido solemos decir que Europa es un producto de la secularización de la antigua Cristiandad medieval. Pero la Europa moderna conservaba todavía algunos vestigios cristianos, a pesar de su deliberada secularización, y esto podía dar la impresión de que seguía inspirándose todavía en principios cristianos, aunque se diera como irreversible la desacralización

del mundo, por un reconocimiento, que parece haberse hecho indiscutible, de la "autonomía de lo temporal".

Esta idea de la "autonomía de lo temporal" ha sido una de las más equívocas y que ha tenido más graves consecuencias para el mundo moderno. Su análisis exigiría, por sí solo, un libro entero, pero ahora nos limitaremos a señalar cierta incidencia que esta idea ha tenido para el deterioro de la Moral contemporánea.

El punto de partida para el desarrollo de esta idea es el hecho muy natural y aceptable de la desclericación intelectual del mundo. En efecto, el Medioevo partía de una realidad social consistente en la reducción casi total de la cultura al ámbito monacal, y de ahí que los principales centros de cultura, como por ejemplo Chartres y luego las universidades de París y otras, fueran primordialmente clericales. A ese hecho se debe que la palabra "clérigo" sirviera para designar a los intelectuales, en contraposición al "vulgo ignorante"; hasta tiempos muy recientes, por *clerc* se ha entendido el intelectual. Las universidades más tradicionales, como son algunas inglesas, conservan todavía hoy ese tono clerical, aunque, naturalmente, desfigurado por la herejía anglicana oficial en aquel reino. El estilo de los típicos *colleges* ingleses presupone unos docentes clérigos, sin familia, que, cuando contraían matrimonio, debían ser relevados de su docencia, pues ya no era posible su permanencia colegial. Esto ha ocurrido en esas universidades tradicionales hasta una época no muy lejana.

El Renacimiento que nimba la explosión del mundo moderno fue indiscutiblemente un progreso de la cultura laical, por más que muchas de sus figuras más relevantes siguieran siendo, a su modo, clérigos. Pero el aliento científico del siglo XVII y la Ilustración del XVIII acabaron definitivamente con la vinculación clerical de la cultura, y promocionaron el tipo del intelectual declaradamente anticlerical que ha venido sobreviviendo, y con presunción creciente, hasta nuestros días. Es en este nuevo ambiente de cultura secularizada donde se va afirmando la "autonomía de lo temporal", precisamente como fórmula de compromiso por la que los cristianos debían reconocerse culturalmente inferiores, ya que si pretendían alguna reputación intelectual se creían obligados a dar de lado su fe. Era difícil contradecir esa tendencia, ya que el progreso de las ciencias naturales y luego de las tecnológicas parecía regirse por sus propias leyes, absolutamente ajenas a los presupuestos de la fe.

Contemporáneamente, la acción política llegó a desvincularse de las exigencias morales del cristianismo. El nombre de Maquiavelo –todavía en el último Medioevo– es el de un precursor –en realidad, un restaurador neopagano– de esa desvinculación. Es claro que actos inmorales por parte de los gobernantes siempre hubo en la Historia, pero la novedad modernizante consistió en convertir el abuso en un principio general de la teoría política. La "autonomía de la política" fue así como una manifestación decisiva para la "autonomía de lo temporal", porque no se trataba ya de la investigación científica, de la creación

artística, de la cultura en general, para lo que los antiguos modelos paganos ofrecían una seducción irreversible, sino de la conducta personal, que se venía manteniendo, al menos en principio, como modalidad de conducta moral que debía adecuarse, como toda conducta, a la Moral cristiana.

Esta "autonomía de lo político" es la que ha llevado modernamente, dentro ya del ambiente democrático, a la liberación de miras morales a efectos del voto de los ciudadanos. Así, cuando alguien que se profesa cristiano opta por un partido anticristiano, aunque no tenga conciencia de ello, viene a justificar su inconsecuencia moral por el principio de la "autonomía de lo temporal", y que nada más "temporal" que la política. Esto, sin perjuicio de que esa inconsecuencia moral se quiera justificar a veces, no por la "autonomía de lo temporal", sino por el subterfugio casuístico de la política del mal menor, a la que nos hemos referido en un capítulo anterior. Pero, a veces, el error lleva a admitir sin paliativos que la conciencia del cristiano se encuentra plenamente libre para votar directamente a favor del mal mayor. Esto significa que, para los que así se declaran, en política no es un mal lo que va contra la voluntad de Dios y en perjuicio de la Iglesia. Hasta este extremo ha llegado el principio de la "autonomía de lo temporal".

Pero no es ése el punto de vista de la Moral más cierta. Una vez más conviene distinguir el hacer técnico que produce un resultado material –aunque sea artístico–, lo que se designa por el verbo latino *facere* y el griego *poiein* (de donde "poética"), del hacer de

conducta o *agere,* en griego *prattein* (de donde "práctica"). Esta distinción no quiere decir que en la actividad humana ambos "haceres" no se combinen, pero es una distinción necesaria desde el punto de vista moral, ya que el hacer poyético, en sí mismo, sí tiene su propia autonomía, pero el hacer práctico no puede esquivar en ningún caso el juicio moral, pues no es siempre, por sí mismo, una conducta absolutamente indiferente. Hacer una mesa, por ejemplo, requiere la observancia de unas reglas técnicas, y, en esto, puede hablarse de "autonomía de lo temporal", pero basta que se haga ese trabajo en domingo para que la conducta del carpintero quede ya bajo el reproche de la Moral. Así también, aumentar la presión fiscal puede ser un remedio técnico aceptable, en determinadas circunstancias, y eso dependerá exclusivamente de la ciencia de los economistas, pero votar a un partido en cuyo programa figura, a la vez que esa aceptable política fiscal, un proyecto de ley contra el derecho natural, eso es ya conducta reprochable.

La política, como toda conducta humana, es un hacer práctico y no puramente técnico; por ello, los principios morales de la Moral privada no dejan de ser aplicables a la conducta política, aunque sí haya siempre modalidades, como también las hay en consideración a las diferencias personales. "No mentir", "no matar", "no hurtar", "no escandalizar", etc., todos estos preceptos de la Moral personal no dejan de ser aplicables a la acción política.

La no-autonomía de la política no quiere decir que la doctrina cristiana tenga criterios concretos

para cualquier tipo de actividad política, sino que hay límites morales para tal actividad. Así se explica la compatibilidad de esa no-autonomía con la libertad política, que significa la moralidad de cualquier opción política que no sea inmoral: al ser indiferente, ya es moral, como es moral, en el ámbito personal, cualquier conducta que sea realmente indiferente y no vaya contra la ley de Dios. En este sentido, y dentro de estos límites, resulta incorrecto hablar de una "política cristiana", y, sin embargo, un deseable orden político del mundo no puede menos de contenerse en los límites del Cristianismo. Cualquier ensayo político que sea anticristiano necesariamente está impedido de constituir un orden deseable, un bien para la Humanidad.

Así pues, la Iglesia no impone, ordinariamente, directrices de carácter político a los fieles, pero les señala límites morales infranqueables. En la medida en que estos límites se hallan constitucionalmente defendidos por la potestad, los fieles pueden gozar de una mayor libertad de opción política; en la medida en que no ocurre así, viene a imponerse inexorablemente una mayor uniformidad de conducta, y, por ello, disminuye la libertad política. En este sentido, suelo decir que hay que decidirse entre Estado confesional o partido político confesional. De hecho, en España, la doctrina que ha insistido en la libertad política pudo difundirse gracias a la confesionalidad del Estado; pero, desaparecida ésta, quizá volvamos a ver como algo necesario la unión política de los católicos como único medio de defender a la Iglesia y a la

Moral cristiana. Libertad política y aconfesionalidad a la vez me parece una forma de renunciar a defender a la Iglesia en el orden temporal.

Ahora bien, siendo un principio fundamental de la Moral cristiana el deber de amar sin excepciones, es claro que un orden que de algún modo no se funde en el Amor, no puede ser moralmente aceptable. Y repetimos que esta exigencia del Amor no supone la utopía de la paz perpetua, pues el Amor es también posible entre enemigos, y es una experiencia que puede haber tenido cualquier beligerante, la de que el Amor al enemigo bélico, a pesar de la violencia de la guerra, es más fácil de conseguir que en las luchas pacíficas entre los partidos políticos. Esto puede deberse a que el mismo hecho de exponer la propia vida en defensa de una causa que se cree justa supone un sacrificio abierto a los sentimientos de Amor por la unión en el riesgo entre los combatientes.

El Amor total presupone unión, y unión universal de todos los hombres, aunque se hallen accidentalmente enfrentados por los inevitables conflictos temporales, y, naturalmente, se hallen divididos por distintas estructuras políticas, por la subordinación a distintas potestades.

La unidad forzada de un Estado universal sería contraria a la libertad y, por ello, a la Moral cristiana. Pero tampoco parece ser conforme a la voluntad de Dios, pues atenta igualmente contra el dogma del Reinado actual de Jesucristo, la unidad universal que pretende conseguir el gobierno sinárquico al que nos hemos venido refiriendo; antes bien, este poder uni-

versal secreto, cuyo fin es el dominio universal por el control económico, es esencialmente anticristiano; presenta rasgos claramente satánicos, al imitar la unidad universal de la Iglesia de Cristo y encubrirse como "autoridad" clandestina aparentando que los pueblos son libres para elegirse libremente otras "potestades"; efectivamente, la mentira, que se manifiesta en la imitación grotesca de lo divino y en el disfrazamiento ante los hombres, es lo propio del Demonio, *"padre de la mentira"* y necesario enemigo, por tanto, de la Verdad, que es el mismo Jesucristo.

Como decíamos, la única unidad universal positivamente querida por Dios es la de la Iglesia, y parece conforme a esa misma voluntad que coexistan distintas potestades en el orden político, ajustadas a las diferencias naturales de las naciones: a la unidad de la Iglesia corresponde la pluralidad del mundo secular, y la unidad política del mundo secular, en cambio, atenta siempre contra la unidad santa de la Iglesia.

Que este pluralismo del orden secular se pueda superar parcialmente, para constituir unidades mayores, o, al revés, que se dividan espacios mayores por intolerancia de su población ante una potestad común, esto es ya teológicamente indiferente, y por ello mismo es igualmente lícito –aunque puedan intervenir razones de prudencia u otras razones morales condicionantes– el luchar en uno u otro sentido; la Iglesia, como hemos dicho, suele, en estos casos, favorecer el separatismo, pero tampoco esto es moralmente vinculante. La libertad querida por Dios permite estas contradicciones, pues en este tema de la

unidad nacional o no, las estimaciones personales pueden diferir sin conculcar los límites de la Moral.

Pero esta misma libertad querida por Dios, que emana del principio del Amor, concretamente el que deben tenerse las personas entre sí como primer acceso al prójimo, exige el respeto, no sólo a las personas individualmente consideradas, sino también a sus agrupaciones naturales, y a esto se refiere el que reconocemos como primer principio de la filosofía social cristiana: el muy conocido *principio de subsidiariedad.*

Un error fundamental del liberalismo es, como se sabe, el haber creído que la libertad personal sólo es posible cuando no existen otros lazos sociales que los del Estado. La experiencia demuestra que, por el contrario, la libertad personal se asegura precisamente por esas otras formas sociales que solemos llamar los "grupos intermedios", empezando por la familia, luego el municipio, el gremio, y las otras formas de sociabilidad natural.

Conviene advertir, de todos modos, que esta libertad de asociarse que viene a corroborar la libertad personal no debe entenderse como un derecho de constituir personas jurídicas por la simple autonomía privada. El equívoco del supuesto derecho natural de "asociación" proviene de haber considerado, rasgo muy típico del derecho moderno, que toda agrupación humana debe revestirse de personalidad jurídica. También éste es un error fomentado por el Capitalismo, que se ha servido de la libertad de constituir personas jurídicas como instrumento puramente económico, y contemporáneamente del mismo liberalismo,

que las ha utilizado para constituir grupos de presión o partidos políticos. Pero crear una persona jurídica es crear un ser perenne, diríamos, inmortal. Esto excede de la capacidad natural de los hombres singulares, y sólo se puede justificar, como ocurría en Roma y sigue ocurriendo en la Iglesia (a pesar de las apariencias de alguna novedad legislativa poco afortunada sobre las personas jurídicas "privadas"), cuando es a favor del bien público y no de los intereses exclusivamente particulares. La personalidad jurídica pertenece, pues, al derecho público, y su control debe corresponder a la potestad responsable del orden de la comunidad que debe gobernar. Ocurre en este tema lo mismo que en tantos otros aspectos de la libertad personal: que no debe ésta interferirse en el ámbito de lo público si no es para servir al bien común. Por ejemplo, la libertad de pensamiento no implica por sí misma el derecho de publicación de aquél, así como tampoco el derecho de oír música en la intimidad de un hogar implica el derecho de ensordecer la vía pública con aparatos megafónicos. La publicidad –toda publicidad– entra, como cosa "pública", dentro de la responsabilidad de la potestad, cuyo fin primario, como hemos dicho, es el mantenimiento de un orden, que es, ante todo, un "orden público".

Una cosa es, pues, que los hombres puedan unirse entre sí para alcanzar un fin lícito –ésta sería la libertad de asociarse por derecho natural–, y otra muy distinta que, por su propio interés particular, puedan los hombres crear otros seres inmortales, como son las personas jurídicas. Así, nada más natural que la fami-

lia, pero a nadie se la ha ocurrido convertirla en persona jurídica. Y quizá si esta posibilidad puede parecer algo absurdo, no hay que olvidar que el mismo impulso revolucionario que ha llevado a la proliferación de personas jurídicas comerciales, políticas y de otros tipos, ha mostrado siempre su animadversión contra la familia. La razón profunda de esta animadversión democrática contra la familia está en que la familia, por su misma naturaleza, es siempre una reserva de desigualdad, empezando por la del sexo, contra la cual vienen luchando denodadamente las fuerzas del mal –muy especialmente con la difusión del erotismo, que acaba por sí mismo en homosexualidad–, por ser la distinción de sexos algo creado directamente por Dios, y la base de toda la naturalidad divina del género humano.

Desde la familia hasta las asociaciones supranacionales que puedan darse en la realidad, la subsidiariedad viene a exigir una observancia de la libertad de los grupos humanos en cualquier grado de la escala social. Como suele decirse, esa observancia consiste en la no-interferencia de la instancia superior en la inferior cuando ésta puede cumplir razonablemente sus fines, aunque no sea con la máxima perfección técnica; pero, al mismo tiempo, implica la subsidiariedad el principio de solidaridad, por el que los grupos inferiores deben contribuir también razonablemente al bien de los grupos superiores; por ello, el principio de solidaridad social no es algo prevalente frente a la subsidiariedad, sino un complemento de ésta, del mismo modo que la libertad personal es un

presupuesto de la responsabilidad, no ésta su efecto. Hacemos la salvedad de no ser exigible la máxima perfección técnica, porque es evidente que ésta conduce inexorablemente a la supresión de la libertad, como se ha podido comprobar en las experiencias de regímenes totalitarios. El progreso técnico es un don de Dios, pero de cuyo abuso se pueden derivar muchos males y, entre ellos, la pérdida de la libertad personal. Diríamos que la libertad exige siempre un tanto de tolerable imperfección técnica: una manifestación más del deber moral, en todos los campos, de mantener la Técnica al servicio del Hombre, y no al revés.

En la literatura política es conocido desde antiguo el género de la utopía, que no ha dejado de tener su interés y cierta influencia en el pensamiento universal. Nuestro actual propósito, sin embargo, no es el de aumentar la bibliografía de este respetable género literario, a pesar del título de este último capítulo, sino que, como éste mismo quiere indicar, nos limitamos, tras las explicaciones de los capítulos anteriores –desde los primeros, que se refieren a la ocasión histórica de que han partido nuestras reflexiones sobre esta materia–, a señalar unas pocas condiciones generales, de principio, que nos parece requerir un deseable orden cristiano del mundo, ya que el actual, por todo lo dicho y por la evidencia más directa de todos los hombres de nuestra época, no parece en modo alguno el deseable, ni conforme a la voluntad de Dios. No negamos que exista actualmente en el mundo un cierto orden, precisamente el impuesto por la victoria militar con que terminó la Guerra

Mundial en 1945, aunque sea todavía con todo el lastre de muchas deficiencias anteriores que, en nuestra opinión, son consecuencia de la secularización promovida por la Reforma protestante; pero no parece que este orden haya de ser permanente, y por ello presentimos que una nueva violencia habrá de subvertirlo. Pero esta subversión habrá de ser total. No es probable, dada la unidad del mundo a que antes nos hemos referido, que pueda darse una subversión, constitutiva de un mejor orden nuevo, en un territorio particular. Aunque el Ejército, como hemos dicho, sea el defensor de la constitución natural de un determinado pueblo, no parece posible que, en el futuro, un solo Ejército nacional pueda operar ese cambio radical aisladamente. La fuerza de la Sinarquía mundial no permitiría una subversión local de ese tipo. Esta situación de fuerza universal no es, desde luego, irreversible, pero difícilmente puede ser conmovida por una subversión que no sea total.

Así pues, sin aventurar pronósticos ni vaticinios sobre el cuándo y el cómo del posible cambio mundial, nos limitaremos a señalar algunas condiciones fundamentales para un posible nuevo orden de libertad cristiana.

Estas condiciones principales, que pueden ya deducirse de lo que hemos dicho en los capítulos anteriores, pueden concretarse del siguiente modo:

1. No puede haber, después de la Redención, una potestad legítima que no se reconozca como delegación divina, de Cristo Rey, a quien comete la única

soberanía de este mundo. Las otras potestades sólo merecen una obediencia provisional y relativa.

2. En todo caso, los actos concretos de la potestad no obligan moralmente más que cuando no contradicen los preceptos morales que sabemos impuestos por Dios, pues hay que obedecer a Dios más que a los hombres.

3. Toda organización política del mundo debe partir de la pluralidad política como algo querido por Dios, a diferencia de la unidad de su Iglesia. Toda pretensión de unificar el gobierno del mundo, sea declaradamente, en forma de Estado universal u otra forma de organización con potestad única sobre todos los pueblos, sea de manera oculta a modo de Sinarquía económica, es contraria a la voluntad de Dios y no merece ser acatada como poder constituido.

4. Las organizaciones políticas de ámbito territorial deben abandonar la pretensión de constituir Estados en el sentido moderno de atribución de soberanía.

5. Toda potestad que es incapaz de mantener por sí misma un orden, deja de ser potestad para convertirse en pura fuerza, contra la que toda subversión violenta con posibilidad humana de éxito es lícita. La impunidad generalizada de los criminales denota ya una incapacidad para mantener un orden.

6. Contra todo orden injusto establemente constituido, la subversión violenta queda legitimada por el éxito.

7. La guerra, como legítima defensa de los pueblos, debe considerarse lícita en los términos de la Moral y del Derecho de Guerra. El Terrorismo debe

ser combatido militarmente, como beligerancia, y no judicialmente, como criminalidad.

8. Todo orden político debe amparar y respetar la libertad de las personas y de los grupos inferiores, conforme al principio de subsidiariedad.

9. La potestad debe quedar siempre limitada, no por una división artificial de poderes, sino por la constitución institucional de instancias de pura autoridad, es decir, órganos que no aspiren a recabar una parte de poder. Corresponde a la autoridad la declaración sobre la legitimidad del poder y sobre la actual existencia o no de un orden.

10. La Iglesia debe ser universalmente reconocida como intérprete auténtica del derecho natural. De su autoridad depende la obligación moral de acatar el poder constituido.

11. La Economía debe ser concebida y estudiada como la ciencia de administrar bien la pobreza, y no de aumentar incesantemente la riqueza.

12. El Derecho debe ser concebido y elaborado como el orden del servicio personal judicialmente exigible, y no como uno de potestades individuales o derechos subjetivos.

No se trata ahora, naturalmente, de profetizar sobre el futuro político del mundo. No es mi don, ni entra en mi oficio de hermeneuta. Lo que sí me parece probable es que un nuevo orden de libertad cristiana difícilmente puede producirse por una como evolución pacífica y natural del orden actual. Todos los organismos actuales de aparente pacificación y

organización internacional son, como el mismo Estado soberano sobre cuya crisis han venido a nacer, esencialmente anticristianos, y este mismo carácter viene a corroborar nuestro aserto de que todo intento de unidad política del mundo es necesariamente contrario a la Iglesia de Cristo, única unidad santa. Las otras "uniones" del mundo secular sólo pueden acaso quedar santificadas por el ofrecimiento sacrificial, pero la desacralización deliberada del mundo internacional es incompatible con este ofrecimiento que podría impetrar la santificación.

Excluida, pues, la posibilidad de una evolución constructiva sobre las actuales bases del mundo, sería inconsecuente negar la expectativa de que el nuevo orden cristiano exija un suceso de violencia total. ¿Una nueva guerra mundial? No necesariamente ese tipo de violencia.

No quisiera ocultar mis reservas frente a aquellos que, ante el conflicto Este-Oeste al que antes nos hemos referido, toman decidido partido por el Oeste: prefieren el Consumismo al Comunismo. Esta opción, corriente en España como en todo el Occidente, es explicable, pero no sé si es del todo acertada; en todo caso, estamos de nuevo en el error de la política del "mal menor".

Es evidente que en el hemisferio del Consumismo la vida es más llevadera, y no deja de haber aquí un cierto aire de libertad, aunque las elecciones suelen estar muy condicionadas por la seducción de masas, que ha alcanzado una perfección técnica irresistible, y que esta apariencia de libertad falta en el hemisferio

comunista. Pero no es menos cierto que el deterioro humano del Consumismo, al ser más placentero e insensible, resulta por ello mismo mucho más letal que la brutal disciplina del Comunismo. Éste, por lo menos, puede hacer mártires, en tanto el Consumismo no hace más que herejes y pervertidos.

Hay todavía una ventaja del Este que no suele tenerse en cuenta, pero que me parece muy importante: el Este no sufrió la corrupción protestante, de suerte que, bajo la lava marxista que hoy lo domina y le da carácter, se esconde todavía un cristianismo, aunque pueda ser cismático, menos contaminado que el del Oeste, corrompido por la Reforma protestante. Si algún día esa lava marxista pudiera ser eliminada, quizá sería del Este de donde otra vez habría que esperar la luz: *Ex Oriente lux!* Y bajo el quizá mito de Moscovia como la "tercera Roma" no sabemos si no late todavía una verdad misteriosa que el futuro nos pueda desvelar. Pero el futuro sólo es de Dios, y los hombres no podemos predecirlo sin una gracia especial para ello.

En definitiva, puede haber una guerra mundial o puede ésta no ser necesaria, pero, en todo caso, ese nuevo orden sólo puede venir por la "violencia de Dios", la *theou bía* que decían los griegos, como sería también la de inesperadas conversiones "tumbativas", que no han de ser necesariamente singulares como la sufrida por Saulo camino de Damasco. En todo caso, es el mismo Dios quien nos habla de una victoria final de Cristo Rey, y las victorias implican siempre violencia: para un nuevo orden, una nueva violencia.

Colofón

Tras la experiencia beligerante de hace medio siglo, en la que fue cruzada y no guerra civil de España, la teoría política no ha dejado de estar presente de manera constante en mi quehacer de intelectual, entrelazada con la temática histórica y jurídica impuesta por el oficio. He presentado ahora, de manera resumida, los resultados de esas reflexiones, y no dejo de reconocer que el estímulo primero de todo lo que yo pueda haber dicho y decir todavía sobre esta materia es aquel grito de *¡Viva Cristo Rey!* con el que murieron muchos de mis compañeros de Cruzada, así como también otras personas víctimas del terror, muchas de ellas mártires. No era aquél un grito sólo de fe y de bravura en momentos de sacrificio heroico, sino algo mucho más grave y elevado: una afirmación del primer principio para una teoría política cristiana. Para mí, un alto mensaje que no podía relegar al olvido.

Y quiero terminar con una indicación práctica para las bibliotecarias, y bibliotecarios, que se puedan encontrar ante cierta dificultad para catalogar este pequeño libro: *Teología política.*